

EL PROBLEMA DEL OTRO EN LA CULTURA



Santiago mata moros. Templo de San Francisco, Querétaro.
Fotografía de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Textiles andinos. Museo Nacional de las Culturas, CDMX. Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano



El problema del Otro en la cultura

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)



COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA



<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

CDMX, 2018

D.R. Los autores

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Compilación e introducción).

Hecho en México



El problema del Otro en la cultura

Autores:

Claudia Ramírez Hernández; Eduardo de Jesús Víquez Cano;
Erick Alejandro García Garzón; Francisco Xavier Sánchez Hernández;
Gisella Tonaya Ramírez Pastelín; Héctor Javier Cortés Tornel;
Iván Osorio Pérez; José Guadalupe Olivares Terrones;
José María Hermosillo Chávez; Juan Gabriel López Hernández;
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes;
Rogelio Samuel Azanza Garrido

La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto.¹

¹Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 47-48.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

P. FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ.....7

EL DIABLO COMO PROTOTIPO DE LO OTRO EN EL OCCIDENTE CRISTIANO: UNA APROXIMACIÓN DESDE DATOS ETNOGRÁFICOS MEXICANOS

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES.....27

LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN NAHUA

JOSE MARIA HERMOSILLO CHÁVEZ.....69

CULTURAS PREHISPÁNICAS: UNA OTREDAD LATENTE

JOSÉ GUADALUPE OLIVARES TERRONES93

LA IMPORTANCIA DE LA ALTERIDAD EN EL HOMBRE

EDUARDO DE JESÚS VÍQUEZ CANO111

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO ENCUENTRO DE INTERSUBJETIVIDAD E IDENTIDAD

HÉCTOR JAVIER CORTÉS TORNEL.....123

EL PROBLEMA DEL OTRO EN LA CULTURA

CLAUDIA RAMÍREZ HERNÁNDEZ137

¿UNA EDUCACIÓN POR COMPETENCIAS O UNA ESCUELA PARA EL MESTIZAJE? EL MODELO EDUCATIVO POR COMPETENCIAS

ANTE UNA POSIBLE EDUCACIÓN INTERCULTURAL

ROGELIO SAMUEL AZANZA GARRIDO..... 149

<i>PROBLEMAS INTERCULTURALES EN LA POSMODERNIDAD</i>	
GISELLA TONAYA RAMÍREZ PASTELÍN.....	173
LA EDUCACIÓN CRÍTICA, INTERCULTURAL E INTERSECCIONAL COMO POSIBILIDAD DE PRÁCTICA EMANCIPADORA	
IVÁN OSORIO PÉREZ	193
EL CONCEPTO DE CULTURA, SU AGRESIÓN Y VALORES DE LA ACCIÓN	
ERICK ALEJANDRO GARCÍA GARZÓN.....	215
EL APORTE DE LAS CULTURAS ORIGINARIAS DE CARA A UNA CULTURA HEGEMÓNICA QUE NIEGA AL “OTRO” COMO ALTERIDAD	
JUAN GABRIEL LÓPEZ HERNÁNDEZ.....	235

PRESENTACIÓN

Las relaciones humanas no siempre son sencillas, sobre todo cuando el “otro” es muy distinto de mi, de mi “yo”, y esto por diferentes razones, como pueden ser: raciales, políticas, económica y religiosas, entre muchas más. Todas estas diferencias, entre otras tantas que no hemos citado, pueden ser englobadas con el termino muy general de “cultura”. Entendiendo por cultura como “aquello que hace crecer”. Cultura viene del latín *cultura*, formado del sufijo *ura* (resultado de una acción) y de *cultus* (cultivo). La cultura es aquella tierra que permite crecer y desarrollarse. Metafóricamente podemos decir que las personas somos como semillas que dependemos mucho de la “tierra” (es decir de la cultura) en la que nos tocó nacer. Y así como hay diferentes tipos de tierra que producen plantas distintas, dependiendo de la región en que se encuentran, también hay diferentes tipos de culturas que “producen” seres humanos distintos en sus gustos por la comida, música, artes, política, en fin, en su manera de entender y desarrollar su propia vida.

Y si en ocasiones resulta difícil entenderse con personas que las que compartimos la misma cultura, es mucho más difícil convivir y llegar a acuerdos comunes cuando convivimos con personas de distintas culturas. Y esto tanto a nivel interpersonal, por ejemplo con personas que se casan con parejas de diferente cultura; como también a nivel intercultural, cuando se tienen que realizar acuerdos con países de distintas tradiciones culturales.

Un ejemplo de estas dificultades culturales es narrado por Heródoto de Halicarnaso (484 a 425 a de C), que está considerado el padre de los historiadores de las culturas y narra cómo Darío, rey de la antigua Persia, se asombraba sobre las diferentes maneras en qué se honraba a los muertos entre las culturas griega y la calcedonia. Los griegos practicaban la cremación y consideraban la pira funeraria como la manera natural y adecuada de honrar a sus muertos. En cambio para los calcedonios (una tribu de la India) la mejor manera de honrarlos era comiéndose los cadáveres de sus padres. Darío consideró que era importante conocer las diferentes costumbres culturales para lograr un mejor entendimiento entre los pueblos. Para llevar a cabo esto reunió a un grupo de griegos y otro de calcedonios y les preguntó a los primeros si serían capaces de comerse los cadáveres de sus padres y a los segundos si aceptarían incinerar los cadáveres de sus progenitores. Como el rey lo imaginaba ningún grupo aceptó su propuesta. Heródoto decía que *“si alguien, quien sea, tuviera la oportunidad de escoger de entre todas las naciones del mundo el conjunto de creencias que le pareciera el mejor. Después de considerar cuidadosamente sus méritos relativos, inevitablemente elegiría el de su propio país. Todos, sin excepción, creemos que nuestras costumbres nativas, y la religión en la que hemos crecido, son las mejores.”*¹ Este relato, contado por Heródoto en su *Historia*, ilustra bien las dificultades que se encuentran cuando se trata de

¹James RACHELS, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2006, p. 60.

comparar comportamientos culturales distintos. Para un grupo una acción puede ser correcta mientras que para otro no lo es.

¿A quién habrá que darle la razón? Y si bien hemos comenzado hablando de comportamientos culturales de grupos que vivieron 500 años antes de nuestra era, con el paso del tiempo las cosas no han cambiado mucho en lo que a comportamientos culturales nos referimos. Vivimos en un mundo muy unido gracias a los medios de comunicación, pero cada vez más separado por diferentes razones: políticas, económicas, religiosas y culturales. El artículo 1º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la ONU en 1948, asegura que *“Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos...”* ¿Pero esto es cierto? ¿Todos los seres humanos nacemos iguales? La realidad de la vida nos dice otra cosa. Una cosa es nacer en una familia musulmana, y otra en una cristiana o atea. Una cosa es nacer en una comunidad indígena y otra en una mestiza o blanca, aún siendo todos del mismo país. Y a nivel internacional las diferencias humanas son aún más notorias: nacer en una aldea de República Centroafricana no es lo mismo que nacer en un rascacielos de la ciudad de Nueva York. La tierra no sólo influye, sino que determina el tipo de planta que crecerá en su suelo. La cultura es un factor esencial (es el hábitat) para el crecimiento y desarrollo de sus habitantes.

En el presente estudio analizaremos las dificultades que presenta la convivencia humana entre personas de culturas distintas. El problema del otro en la cultura será abordado de la siguiente

manera: En el capítulo 1 analizaremos las características de la sociedad posmoderna y globalizada, que es el “clima cultural” generalizado en donde ahora nos movemos. Esto nos servirá para estudiar en el capítulo 2, el relativismo y el multiculturalismo que se promueven en la actualidad. Finalmente en la 3ª parte propondremos el necesario paso del multiculturalismo a la interculturalidad, paso indispensable para lograr una convivencia sana y armoniosa con aquel que nos es diferente. Nuestra pregunta directriz en este trabajo es la siguiente: ¿Qué tanto puede influir la cultura en el encuentro con el otro, que es distinto a nosotros?

1. Postmodernidad y globalización.

La mayoría de los estudios en cambios sociales coinciden que a partir de la segunda mitad del siglo XX vivimos lo que se ha denominado como “postmodernidad”. Concretamente sitúan su nacimiento al término de la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué es la postmodernidad? La postmodernidad como su nombre lo indica, es la etapa que viene después (*post*) de la modernidad. El ser humano ha ido pasando por diferentes etapas que presentan características comunes que condicionan en mucho su comportamiento. La época medieval, que es la más larga hasta ahora, estuvo centrada en la fe y en el teocentrismo (Dios como centro de todo). Con la llegada del renacimiento en las artes, y del racionalismo en filosofía, se dio un paso muy importante que puso fin a la edad media y comenzó con la

modernidad. En la modernidad se le dio gran confianza a la razón y el hombre se convirtió en el centro principal de estudios, originando el antropocentrismo.

Algo muy importante a señalar es que la postmodernidad no es una “corriente filosófica”, artística, cultural, literaria, etc., sino que es más bien un “comportamiento específico de vida” en los hombres contemporáneos de los últimos años. Fue el filósofo francés Jean-François Lyotard que en 1979, definió el comportamiento de los hombres contemporáneos como postmoderno². Lo que identifica a la época postmoderna no es tanto un razonamiento teórico sino un estilo de vida práctico que tiene que ver en general con el desencanto de la modernidad. En la modernidad se le hicieron varias promesas al ser humano que con el paso del tiempo no se cumplieron. Las podemos dividir en dos: 1. Se idolatró a la razón y a la técnica como portadoras de progreso. 2. Se construyeron grandes meta-relatos, o proyectos sociales, que con el paso del tiempo fracasaron. Auschwitz, el mayor campo de concentración para judíos durante la Segunda Guerra mundial, se convirtió en el símbolo del término de la modernidad. Porque ¿cómo fue posible que uno de los países más cultos de la tierra, Alemania, haya podido asesinar de la manera más inhumana y brutal a más de seis millones de judíos? Es decir que la razón y técnica no lo son todo. Una persona o todo un pueblo pueden desarrollar mucho su razón y sus avances técnicos, pero eso no los hace mejores seres humanos, al contrario ya que ese aparente progreso es utilizado

² Cfr. Jean-François, LYOTARD, *La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2004.

para destruir y asesinar a sus semejantes. Por otra parte la caída del muro de Berlín en 1989, que dividía a las dos alemanias, anunciaba la caída del socialismo y de un proyecto utópico (meta-relato) en que creyeron muchas personas buscando un futuro mejor.

Por lo tanto las consecuencias del desencanto que produjo modernidad han producido un comportamiento específico de vida en el hombre contemporáneo que en general presenta las siguientes características: 1. Egoísmo, 2. Relativismo, 3. Inmediatez, 4. Hedonismo. 5. Desconfianza en la razón, 6. Fin de los meta-relatos.

1. **Egoísmo.** El hombre contemporáneo es en su gran mayoría tremendamente egoísta. Producto de ese fuerte egoísmo son el individualismo y el narcisismo. La idolatría del ego es la característica principal de las sociedades actuales. No hay interés por los demás, lo que importa es el yo: económicamente, familiarmente, sexualmente, laboralmente, etc.³
2. **Relativismo.** Consecuencia de lo anterior resulta el fuerte subjetivismo contemporáneo. No se cree en verdades absolutas, todo es relativo, la verdad depende de cristal de quien la mira. En nuestros días se habla mucho de “tolerancia”, pero entendida como indiferencia ante el otro, cada quien es libre de hacer de su

³ Con respecto a la influencia de la postmodernidad en las relaciones humanas, centradas en el egoísmo y la utilización del otro puede verse el texto de Gilles Lipovetsky, *Amor líquido*,

vida lo que quiera, hay un rechazo a las reglas y a la normatividad⁴.

3. **Inmediatez.** Se busca obtener todo de manera inmediata, directa, sin intermediarios. Si te gusta algo “sólo hazlo”, no lo pienses, no lo medites, no lo postergues para mañana. En esta mentalidad se rechaza todo lo que es esfuerzo prolongado. ¿Para qué estudiar tantos años si se puede obtener dinero de manera más rápida e inmediata haciendo incluso actividades delictivas? Se busca vivir la vida loca aquí y ahora.
4. El **hedonismo** es la búsqueda del placer por el placer. Y no es que el placer sea malo, todos buscamos de cierta manera el placer: estar con los amigos, disfrutar una copa de vino, la comida, etc. Pero en el hombre contemporáneo el placer se ha idolatrado. El consumo de las drogas cada vez más fuertes se ha incrementado. Se busca una sexualidad novedosa sin importar el amor hacia la otra persona. Todo debe girar en búsqueda de mayor disfrute sensorial que no siempre humaniza más al ser humano⁵.
5. **Desconfianza en la razón.** En la lista de aspectos negativos del comportamiento post-moderno, sobresale un elemento que, a nuestro parecer, no es negativo y que al contrario puede

⁴ El relativismo en religión tiene un representante en filosofía en Gianni Vattimo, *Creer que se cree* ; y en literatura en Paolo Cohelo.

⁵ La autora británica Erika Mitchell, logró gran éxito con su trilogía: *50 sombras de Gray*, que fue llevada al cine y que promueve un erotismo sin límites.

ayudarnos a salir adelante y que es la desconfianza en la razón. En la modernidad se creyó mucho que desarrollando la razón y la técnica el hombre sería más feliz. Sin embargo a partir de la segunda mitad del siglo XX, como ya lo hemos señalado, asistimos a un deterioro de la humanidad; calentamiento global, extinción de especies, proliferación de armas, desigualdad social, etc. El hombre contemporáneo se ha dado cuenta que ser más inteligentes no es necesariamente sinónimo de ser más feliz y busca otras alternativas antes dejadas en el olvido, como son la sensibilidad, afectividad o espiritualidad por ejemplo.

6. **Fin de los meta-relatos.** El hombre contemporáneo ya no cree en grandes proyectos colectivos. El comunismo, que fue la gran opción de muchos seres humanos, ha dejado de ilusionar a la mayoría. La prueba es la caída de los países que apostaron por el comunismo como la URSS, China, Venezuela o Nicaragua, por ejemplo. Pareciera ser que la ambición por el dinero es el nuevo incentivo del hombre y mujer de nuestros días. Ahora se construyen “micro-relatos”, pequeños relatos o proyectos personales, familiares o empresariales, que sólo buscan una ganancia para unos cuantos.

2. Relativismo cultural y multiculturalismo.

Las características del clima del comportamiento humano que hemos señalado anteriormente, y que se define como postmodernidad, produce en el aspecto cultural lo que se conoce como relativismo cultural y multiculturalismo. ¿En qué consisten estas dos modalidades de vivir la cultura para el hombre contemporáneo?

1. El relativismo cultural. A nivel colectivo la influencia del clima postmoderno es la misma que a nivel personal. El relativismo cultural es la actitud o comportamiento que considera como valida TODA manifestación cultural y defiende la validez de todo sistema cultural, negando cualquier valoración moral o ética externa o ajena a dichas culturas. Esto significa que el relativismo cultural conlleva a considerar cualquier aspecto de otra sociedad o grupo en relación con los estándares culturales de ese mismo grupo, en vez de hacerlo desde un punto de vista considerado universal, o en relación a la valoración desde otras culturas. Por ejemplo, considera relativas a cada sistema cultural las diferentes formas de matrimonio, como la polígama. Según esta corriente de pensamiento todas las culturas tendrían igual valor, y ninguna sería superior a otra pues todos los valores son considerados relativos.

El relativismo cultural tiene aspectos positivos y negativos. Positivamente podemos decir que hay una aceptación y valoración (aunque en ocasiones poco crítica) de todo tipo de cultura. Pero negativamente podemos afirmar que este aparente respeto por la

cultura del otro, encierra también una fuerte indiferencia hacia los demás.

2. El multiculturalismo. El relativismo cultural nos lleva al multiculturalismo. El cual designa la coexistencia de diferentes culturas dentro de un mismo territorio común. El multiculturalismo es un problema reciente marcado por el creciente número de indocumentados que llegan a ciertos países ricos en busca de un futuro mejor. ¿Cómo convivir con los extranjeros? es la pregunta que en ciertos países (Sobre todo Estados Unidos, Australia, Reino Unido y la Comunidad Económica Europea) se plantean.

Para muchos ese “problema” se resuelve creando guetos, barrios o zonas, donde cada comunidad cultural y étnica pueda subsistir molestando lo menos posible a los residentes ya establecidos de esos lugares. Aunque dichos residentes no pertenezcan desde sus orígenes a esos territorios (no sean autóctonos), sino que también sus parientes hayan emigrado en diferentes momentos históricos. El multiculturalismo, como su mismo nombre lo indica, es la coexistencia de varias culturas al mismo tiempo y en un mismo lugar geográfico. La diversidad de culturas en un mismo lugar tiene aspectos positivos cuando sus habitantes están dispuestos a dejarse enriquecer y aprender de las diferencias del otro, pero no siempre sucede así ya que en ocasiones las diferencias son muy grandes y no siempre se está dispuesto a aceptarlas. El multiculturalismo implica un cierto relativismo cultural, es decir la consideración de que una cultura no es

superior a otra y que, en consecuencia, las diferencias de costumbres deben aceptarse como signo de tolerancia y convivencia pacífica.

Existen obvias afinidades entre el multiculturalismo y la postmodernidad, que hemos analizado anteriormente. En la postmodernidad no se busca una cultura estable sino que se promueve el relativismo, bajo la máscara de la tolerancia. *“A menudo se evidencia que el movimiento multicultural comparte con el posmodernismo una fuerte aversión a cualquier tipo de teorización normativa. Obviamente, el multiculturalismo ha heredado muchas de sus reivindicaciones más radicales del posmodernismo.”*⁶

El multiculturalismo, heredero del relativismo cultural y a su vez de la postmodernidad, defiende la no intromisión en la cultura del otro. Sin embargo esto comporta fuertes problemas en nuestras sociedades cada vez más cosmopolitas y globalizadas. Por ejemplo: ¿Pueden convivir en el mismo lugar y tiempo dos tradiciones culturales que valoran de manera distinta el papel de la mujer en la sociedad? ¿Es tolerable que un grupo humano viva al margen del país en el cual se encuentra y que incluso practique costumbres contrarias a las leyes en vigor (por ejemplo en algunos países occidentales cierta población de origen africano practica la ablación de clítoris⁷, una costumbre

⁶ Gunther DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la educación. Una aproximación antropológica*, Ed. FCE, México, 2016, p. 39.

⁷La ablación del clítoris oficialmente llamada ablación genital femenina por la Organización Mundial de la Salud, es la eliminación parcial o total de tejido de los órganos genitales femeninos, particularmente del clítoris, con objetivo de eliminar el placer sexual en las mujeres, considerando esto por razones culturales y religiosas, pero no médicas.

castigada en las leyes occidentales y aceptada en algunos países africanos? ¿Se puede practicar la tolerancia con aquellos que no son tolerantes?

Todo lo anterior nos lleva a considerar que para lograr una mejor armonía y sobre todo crecimiento de los seres humanos, no es necesaria únicamente la tolerancia (entendida a veces como indiferencia hacía el otro), sino sobre todo el dialogo y el intercambio con el otro, incluso y sobre todo si es diferente a nosotros. Es importante por lo tanto pasar del multiculturalismo a la interculturalidad.

3. Del multiculturalismo a la interculturalidad.

Si en el multiculturalismo se fomenta mucho el respeto a la diferencia del otro, en la interculturalidad se promueve la no indiferencia por el otro. La interculturalidad al igual que la intersubjetividad buscan entrar en relación con el otro a pesar de las diferencias. La necesidad de construir una sociedad más fraterna y justa que sepa dejarse interpelar por el otro para construir un mundo mejor, es cada vez más urgente. *“En el espacio continental europeo se percibe la urgencia de desarrollar una educación intercultural no a partir de las necesidades identitarias de las minorías, sino a partir de la incapacidad manifiesta de las sociedades mayoritarias de hacer frente a los nuevos desafíos de la heterogeneidad de los educandos, de la creciente complejidad*

sociocultural y, en resumidas cuentas, de la diversidad como característica de las futuras sociedades europeas.”⁸

Cabe señalar que la búsqueda por lograr la interculturalidad es algo relativamente reciente 1989-1990, y continúa en proceso de gestación y de consolidación como lo remarca el gran estudioso de la interculturalidad, el cubano-alemán Raúl Fornet Betancourt (1946 -): *“Entramos en un terreno que es todavía de entrada en gran medida terra incognita (...). Entendemos, además, que ese servicio, es decir, el plantearse la cuestión de la posibilidad y de las condiciones de una filosofía intercultural, constituye hoy día una verdadera prioridad histórica.”⁹*

¿En qué consiste la interculturalidad? Ante todo hay que decir que la interculturalidad no es una posición teórica ni tampoco es el dialogo entre culturas *“sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición, por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos.”¹⁰* La interculturalidad más que algo teórico es algo vivencial, más que una doctrina es un comportamiento específico de vida. La interculturalidad supone el desprendimiento de nuestras propias concepciones culturales para poder entender, escuchar, al otro

⁸Gunther DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad ...*, p. 14-15.

⁹Raúl FORNET-BETANCOURT, *Filosofía intercultural*, UPM, México, 1994.

¹⁰Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 14-15.

de manera realmente nueva y sin prejuicios. Es un renacer de nuevo a partir del otro.

Filosóficamente nos parece que la filosofía de la alteridad del filósofo francés Emmanuel Levinas (1906-1995), nos puede ayudar a entender mejor esta nueva postura o disposición de la que hablamos. En el encuentro con el otro no se trata de un simple dialogo entre iguales, del tipo yo-tú propuesto por ejemplo por Martin Buber, sino que es la humildad de una comunidad cultural que reconoce que no es única en el mundo, ni poseedora de la Verdad absoluta, y que busca entrar en relación con otra cultura, dejándose interpelar en lo más profundo de ella misma para modificar, cambiar incluso lo que sea necesario en ella, buscando lo que pueda resultar de más humano en ese encuentro cultural.

En la historia de la humanidad, en general las culturas más fuertes, económica, política y militarmente, han buscado su supremacía aniquilando a las otras: es así que occidente, y posteriormente los Estados Unidos, han conquistado e impuesto sus propios modelos culturales. Ahora la nueva manera de imponerse culturalmente es el neoliberalismo salvaje ligado al consumismo. Todo esto mediante las grandes marcas que invaden el mundo y que destruyen antiguos sistemas culturales ligados a la comida, vestido, música, pasatiempos, etc. Se trata de una destrucción más sutil y silenciosa de las culturas, que la que se vivió en los siglos pasados con las conquistas geográficas, pero igualmente dañina y asesina. En

el diálogo intercultural tampoco se trata de imponer un modelo cultural considerado mejor, aún con pretextos nobles como puede ser la evangelización. Lo que la Iglesia católica ha llamado la “inculturación” de la fe cristiana en nuevas culturas. *“La inculturación permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro y cuál es la meta última a la que debe orientarse todo el proceso, o sea, el desarrollo realizante de un cristianismo universal; meta que algunos inculturalistas no tienen ningún reparo en nombrarla con el título triunfante de “Cultura Cristiana”.*”¹¹

Como hemos indicado anteriormente la interculturalidad es un proceso de reconocimiento de la grandeza del otro, surgido de una cultura específica, que nos invita a relacionarnos con él/ella modificando incluso aspectos culturales propios. Raúl Fornet-Betancourt señala las siguientes características para lograr un verdadero encuentro intercultural, que tienen como base la *renuncia*:

1. La interculturalidad *renuncia* a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas. Esto significa que hay que entender el origen mismo de una cultura está ligado a otras.
2. La interculturalidad *renuncia* a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosamente seguro y fijo. Esto supone una crítica a toda forma de dogmatismo.

¹¹Raúl FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2007, p. 41. Ver en particular Cap. II. De la inculturación a la interculturalidad, p. 33-50.

3. La interculturalidad *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de una cultura al resto del mundo. Esto evita a buscar cualquier forma de expansionismo cultural y a buscar en cambio una influencia recíproca.
4. La interculturalidad *renuncia* a dejar de alabar la identidad propia para buscar rehacer la propia identidad (cultural o religiosa) desde la convivencia intercultural.
5. La interculturalidad *renuncia* a centrar lo que cada cultura llama propio en un centro estático. Esto implica la idea de transformación y cambios dentro de la propia cultura.
6. La interculturalidad *renuncia* al sincretismo como mezcla relativista. En la convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman, pero sin disolverse en una síntesis carente de perfiles contextuales.

A manera de conclusión

Hemos iniciado nuestro trabajo presentando las dificultades que comporta la convivencia humana, sobre todo cuando el otro es muy distinto a nosotros culturalmente. A pesar de vivir ahora en sociedades muy desarrolladas tecnológicamente, no hemos progresado mucho en lo que a convivencia humana se refiere. La frase de Thomas Hobbes que describe al ser humano como un “*homo homini lupus*”, sigue teniendo actualidad. Y si en los siglos de las grandes conquistas fue el color de la piel, lo que determinó en gran parte el sometimiento de

unas culturas sobre otras, ahora es el dinero lo que marca la supremacía y la conquista de unos sobre otros.

Y si el siglo XX concluyó marcado por el clima egocéntrico, relativista y sin grandes ideales de la postmodernidad, los veinte primeros años del siglo XXI no promueven un escenario distintito. Ya en 1961 Hannah Arendt denunciaba en su artículo: “La crisis de la cultura: su significado político y social”, lo que ella llamaba la “cultura de masas”, es decir una pseudo-cultura que era más un elemento enajenador que formador para el ser humano. Para Arendt la cultura se destruye cuando se convierte en entretenimiento para las masas. *“La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizá que la sociedad quería cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos para sus propios fines egoístas, pero no los “consumía”. (...) Por el contrario la sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo.”*¹² Por su parte Zygmunt Bauman, gran crítico de la postmodernidad a la que él califica como época líquida, en la que todo fluye y se diluye, nada es permanente, afirma que la cultura ha perdido el papel formativo y humanizador que antes jugaba. Inserta en una sociedad de consumo, su función no consiste en satisfacer las grandes necesidades existenciales del ser humano, sino en crear nuevas necesidades

¹²Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona, 1996, p. 217.

ligadas a la sociedad de consumo. De esta manera la cultura actual se compara a una gran tienda cuyos estantes rebosan de bienes que se cambian a diario, en competencia, según las leyes del mercado. *“Para sintetizar, la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un “populacho” que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir. (...). La función de la cultura no consiste en satisfacer necesidades existentes sino en crear necesidades nuevas.”*¹³

Ante tal panorama actual, ¿cómo hacer para que nuestro encuentro con el otro, que es diferente a nosotros culturalmente, sea realmente humanizador y no destructivo en detrimento de uno u otro? Y también: ¿Qué tanto puede influir la cultura en el encuentro con el otro, que es distinto a nosotros? Nos parece que es importante tomar en cuenta los siguientes elementos:

1. Es necesario “purificar” todo aquello que se hace pasar por cultura. Hay que tener claro que no todo puede ser calificado como cultura. Así como hay comida “chatarra” que perjudica la salud, así también hay elementos pseudo-culturales (música, bailes, pinturas, cine, etc.) que no promueven la dignidad humana, que no son tierra fértil que haga crecer al ser humano.
2. Por lo tanto es importante educar a la población, despertar en ella el deseo de cultivarse, de amar la cultura. La verdadera cultura exige tiempo y esfuerzo, el entretenimiento es fugaz.

¹³Zygmunt BAUMAN, *La cultura en la modernidad líquida*, FCE, México, 2017.

3. Es necesario buscar otras alternativas de vida que no estén centradas en la búsqueda de placer, de poder y de dinero. El egoísmo actual crea vacíos humanos muy fuertes, personas que no están satisfechas ni con ellas mismas (físico, posición económica, raza, etc.), y que por lo tanto tienen problemas para entrar en relación con los demás.
4. Es importante promover la riqueza de la diversidad cultural. Ante un mundo globalizado, que promueve la mono-cultura (basada en la publicidad y el consumismo), es importante enseñar –sobre todo a los jóvenes– la riqueza de las culturas minoritarias.
5. Ya que uno de los elementos centrales de una cultura es la religión (que indica formas concretas de vida y de comportamiento), es importante fortalecer el dialogo interreligioso.

El encuentro con el otro, que es diferente culturalmente a nosotros, es el gran reto de las sociedades contemporáneas. Un encuentro que debe tener como base el amor. Sólo el amor puede hacer que personas de culturas distintas se amen y construyan algo nuevo; sólo el amor puede hacer que personas de distinta raza o religión se perdonen y se den la paz. Podemos construir hermosos discursos sobre la importancia del encuentro con el otro, que es distinto a nosotros culturalmente, pero si no tenemos la humildad de reconocer en él un hermano o semejante, a pesar de las diferencias meramente accidentales que él/ella presente, nunca seremos capaces de

relacionarnos con él/ella. Dice Antoine de Saint Exupery en su obra *El principito*: “*Recuerda que sólo con el corazón se puede ver bien, lo esencial es invisible a los ojos.*”

CDMX, agosto de 2018

Francisco Xavier Sánchez Hernández¹⁴

¹⁴ Es Licenciado en Teología y Doctor Canónico en Filosofía por el Instituto Católico de Paris (Tesis dirigida por el Prof. Jean Greisch); y Doctor en Filosofía por la Universidad de Paris IV, La Sorbona (Tesis dirigida por el Prof. Jean-Luc Marion). Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. Es autor de varios libros, en particular sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas y sobre Filosofía de la religión. Su último libro es: *Si mismo como otro. Una introducción al pensamiento de Paul Ricoeur*, Ed. Castellanos, México, 2017. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, SNI Nivel I; Presidente Internacional de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión, (AIEMPR), para el periodo 2016-2019; y vocal de la Asociación Filosófica de México (AFM). Actualmente es profesor investigador en la Universidad Intercontinental, Ciudad de México (UIC); Profesor en el Tec de Monterrey, campus Puebla (ITESM); y profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

EL DIABLO COMO PROTOTIPO DE LO OTRO EN EL OCCIDENTE CRISTIANO: UNA APROXIMACIÓN DESDE DATOS ETNOGRÁFICOS MEXICANOS

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES¹

Las comunidades rurales de ascendencia indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana y de cuño ancestral. En su devenir histórico, a partir de la conquista y colonización, tuvieron que integrar muchos elementos novedosos provenientes de otros contextos culturales y religiosos. En ese proceso, dichas comunidades, lejos de acatar sumisamente los nuevos parámetros impuestos por el grupo hegemónico, activa y creativamente han reformulado y resignificado esos nuevos símbolos, de tal manera que el sincretismo resultante reúne en una nueva vivencia cultural las procedencias, tanto de uno como de otro lado.

Es interesante apuntar en primera instancia, que en la sobreescritura del mensaje cristiano sobre las culturas indígenas ancestrales, la demonización sistemática de la que fueron objeto sus creencias y prácticas religiosas, devela una pedagogía colonial donde

¹ Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos, de la Academia mexicana del Diálogo Ciencia-Fe y del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

la asimilación del Mal con el Otro fue muy bien entendida y aplicada con miras a lograr la migración cultural del indígena colonizado, en este sentido, bien apuntan Millones y Báez-Jorge:

La dialéctica que marcó el proceder hegemónico de la Teología Colonial implicó no solamente la demonización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del Mal, como una amenaza entronizada en el *otro*, fantasía al servicio del poder, con secuelas de discriminación y etnocidio. De tal manera la llamada “conquista espiritual” contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio hacia las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia a las identidades étnicas.²

En este mismo orden de ideas conviene recordar lo que señala Luis Millones, desde su experiencia en Perú:

Desde su inicio el naciente catolicismo romano enfrentaría lo que se ha dado en llamar su “enemigo íntimo”, es decir, las creencias tradicionales que hundían sus cimientos en los antiguos cultos romanos a las que sumadas a las religiones de “los Bárbaros”, como obstáculo adicional a la tarea evangelizadora. Los siglos IV y V se caracterizan también por la lucha contra la herejía (maniqueísmo, donatismo, arrianismo, priscilianismo y pelagianismo). La presencia diabólica sería advertida por la ortodoxia eclesiástica en el contenido y propósito de estas tendencias religiosas. En esos tiempos el culto a las reliquias de los mártires alcanza planos de delirio popular y fervor por los milagros que se les atribuyen, ante la creciente obsesión por la presencia del Diablo al que se le imagina huyendo ante los “santos despojos”.³

Y más adelante añade, en tono mucho más puntual al tema que nos ocupa en este breve escrito: el Diablo es el Otro, ese ámbito de lo

² Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 98.

³ Luis Millones, “De la demonología medieval a la España barroca”, en: Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 353.

desconocido, es por ende analógicamente obscuro, malo. Para el Occidente cristiano la génesis del Mal es la alteridad, el Otro es el Diablo⁴ en persona, no sólo porque no se le conoce, sino porque no se le domina. Los impulsos colonizadores en este sentido son parte de la expansión ideológica del ámbito del Bien (= lo conocido).

Al examinar la presencia del Diablo en el mapa mental hispánico Lisón Tolosana (*Antropología social y hermenéutica*, FCE, México, 1983, p. 89) subraya su figura “radicalmente ambigua” [...] fija la mirada en una actitud característica que se repite durante siglos en la visión del mundo de la España Medieval: la satanización del Otro, de tal manera observa (p. 85): Es bien significativa, por ejemplo, la precisa ecuación que establece el franciscano confesor de Enrique IV en su libro *Fortalitium fidei* terminado en 1460: Herejes, judíos, musulmanes y demonios son todos uno, Componen, como miembros equivalentes y mutuamente reemplazables, la misma clase o conjunto semántico. Moros judíos y herejes son por muchos años en España símbolos del Mal; y a la inversa, para éstos el tribunal de la Inquisición, lejos de ser santo, está presidido por Satanás, y los inquisidores son “incitados del demonio” y muestran “diabólico estilo” (p. 85). Durante la Edad Media el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes hizo que cada bando ubicara en el infierno a sus rivales.⁵

Por su parte Bartra señala en este orden de ideas:

En el s. XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al otro no era el salvaje: era la figura maligna del Demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos extraños y anormales una connotación negativa y diabólica... bajo esta sospecha eran vistos no sólo los extraños monstruos e imaginarios con que convivían los

⁴ Cfr. Félix Báez-Jorge, *Los Disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, UV, Xalapa, 2003.

⁵ *Ibidem*, posiciones 735 y 752.

europesos, sino también los Bárbaros del otro lado del Mediterráneo o del Lejano Oriente así como los habitantes del lejano mundo.⁶



La llegada de los franciscanos y el asedio de los demonios. Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz

*Sugerente imagen tomada de
Félix Báez-Jorge y Luis Millones, Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes,
Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 1121.*

Este trabajo pretende reflexionar en torno a esta característica de la dinámica cultural interna de estos pueblos partiendo de la reformulación del Diablo como personaje numinoso integrado al repertorio del santoral católico en uno de estos pueblos en particular:

⁶ Bartra, R., *El Salvaje Artificial*, Ediciones ERA, México, 1997, p. 67. También Cfr. Bartra, R., *El Salvaje en el espejo*, Ediciones ERA, México, 1998.

Xalatlaco, estado de México. El propio lugar de culto abre un vasto horizonte de significados desde la cosmovisión local pues es en el cráter del volcán *Cuáhuatl* donde por las noches, quien lo requiere, le reza al Diablo y es en ese mismo lugar sobre la ladera del cráter donde está la iglesia de la Santa Cruz, allí se acude a atender los asuntos con la Cruz, pero durante el día. El mismo espacio en un tiempo distinto, se concibe como un lugar completamente diferente, tal es lo que subyace en las narraciones en derredor de los “encantamientos”, principalmente en torno a experiencias con el Diablo cuando no se “pide permiso” para acceder al volcán, o para tomar bienes del cerro. Aunque se nombre al Diablo como tal, pareciera que las funciones asignadas a éste, así como la forma de acercarse a él mediante rezos y plegarias, lo asemeja mucho a los santos a los cuales se rinde culto en la población, con la excepción de que no está representado físicamente por medio de una imagen, y de que no tiene capilla ni fiesta patronal. Aún así, se considera que este personaje pertenece al ámbito de lo sagrado, y tiene un ámbito propio de dominio, el cual no está relacionado exclusivamente con un espacio determinado, sino un espacio en interacción con un tiempo específico: la noche.

Como personaje de orden sagrado, se interrelaciona –hasta el punto de fusionarse- con otros personajes sagrados que no provienen de la religión cristiana, como el “Dueño del Monte”, “Señor del Monte”, “Juan del Monte” o –específicamente en Xalatlaco- el “Tlaxinqui”. En

todo caso, conceptualmente se concibe como una entidad numinosa que habita en el cerro, con particular punto de contacto en el cráter del volcán Cuáhuatl durante la noche. Quien desea contactarlo para pedirle un favor, no lo externa públicamente, y lo hace mediante un ritual privado. Esto enfatiza su carácter no-oficial, fuera del ámbito de los ordenamientos ordinarios, en una cierta línea liminal entre lo permitido y lo reprochable, definitivamente en un contexto de acción que puede transgredir y burlar lo ya establecido y consagrado como universal y apriorísticamente “correcto”, “decente” y “bueno”. El Diablo actúa en esa línea entre la transgresión y el acatamiento, y sus favores son en ese mismo sentido, complacencias que otros santos no pueden ofrecer, por el lugar que ocupan centrados en la oficialidad, el decoro y la bondad, que son el ámbito de la claridad, lo público y abierto.

El Diablo como entidad numinosa en la vivencia religiosa popular de Xalatlaco, Mex

Xalatlaco es una comunidad de origen náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos. Se trata de una comunidad que conserva celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros.

El pueblo se divide en cuatro barrios, los cuales llevan el nombre de sus santos patronos: San Agustín, San Juan Bautista, San Francisco de Asís y San Bartolomé Apóstol. En cada uno de estos barrios, se tienen otros santos –aparte del patrono- que “viven”⁷ en el barrio, tal es el caso de San Rafael que vive en la misma iglesia con San Juan Bautista, o Santa Mónica, que vive con su hijo: San Agustín, y San Isidro Labrador, que al no tener casa propia “es arrimadito” – según lo refieren tiernamente los pobladores del barrio- y vive con San



San Agustín en su templo ataviado para su fiesta. En el territorio de este barrio se encuentra el volcán Cuáhuatl en cuya cima está la Iglesia de la Santa Cruz (tiempo diurno), y en el interior del cráter se le reza al Diablo (tiempo nocturno). Foto del autor.

⁷ Según lo refieren los habitantes del pueblo. Ellos usan tal cual este término para referirse a la presencia o estancia de la imagen en el templo.

Agustín y su madre. La Santa Cruz, tiene casa aparte, pero dentro del mismo barrio de San Agustín. Se trata de una pequeña capilla en el borde del cráter del volcán Cuáhuatl, obviamente a las afueras del pueblo, pero en territorio del barrio de San Agustín.

En esa capilla está la Santa Cruz, pintada de verde agua, y es a donde acuden las demás cruces del pueblo a “oír misa juntas” el tres de mayo. Ahora bien, el hecho de que esta iglesia de la Santa Cruz se encuentre en este lugar, no impide que a unos metros de distancia, en otra dimensión, pues es dentro del cráter, y en otro momento de dominio –la noche- sea el punto de encuentro de algunos habitantes del pueblo con el Diablo. Este hecho marca de por sí esas rupturas anunciadas desde el título: tiempo y espacio interactúan y conforman –juntas- una realidad específica. El espacio combinado con un tiempo determinado, genera una realidad completamente diferente al mismo espacio bajo el influjo de un tiempo diferente. El día y la noche, en el cráter del volcán, son realidades diferentes, donde preside un ente sagrado el lapso diurno: la Santa Cruz, y otro el lapso nocturno: el Diablo. Las vivencias experimentadas en una u otra realidad se concibe que varían no por el flujo de un tiempo cronometrado, sino por el ámbito de dominio ejercido por esas fuerzas sagradas que presiden dicha realidad (entendida como conjunción de un tiempo y un espacio definidos).

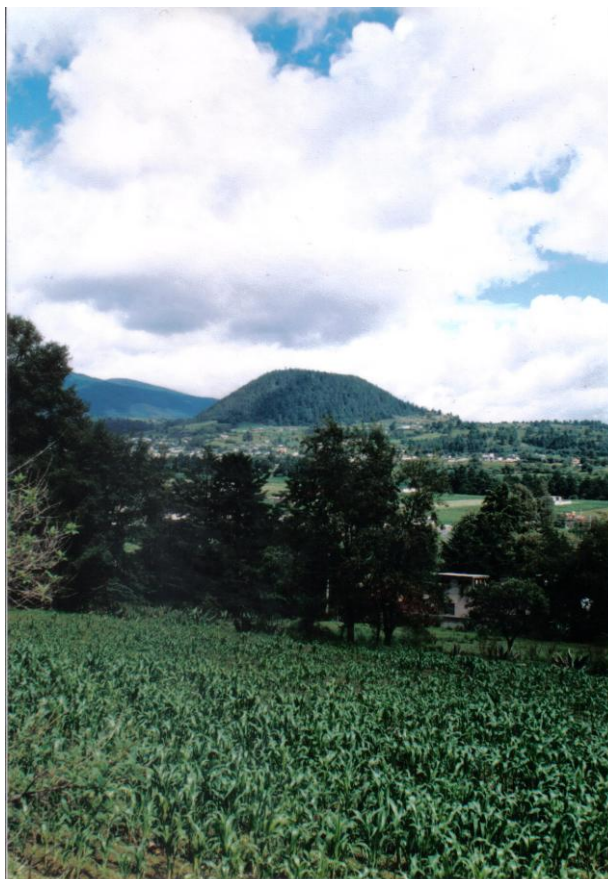


El volcán Cuáhuatl en Xalatlaco, Mex. visto desde el cerro donde está la Iglesia de San Francisco, en el barrio del mismo nombre. Foto del autor.

En este lugar concreto en lo alto del Cuáhuatl, de acuerdo a lo que refieren habitantes entrevistados, es posible invocar al Diablo para pedirle favores, lo interesante es percatarse que de acuerdo a la lógica de estos habitantes, el establecer cierto tipo de contacto con este personaje numinoso, no tiene repercusión alguna en el hecho de seguir siendo tan buenos cristianos como siempre lo han sido. Al parecer se trata de ámbitos de dominio en lo referente a los personajes divinos, pues Dios, la Cruz, la Virgen, San Bartolomé, San Juan, etc. hacen favores que el Diablo no hace, en contraposición el Diablo, hace favores que los otros santos no pueden o no quieren hacer. Así como Dios y la Virgen son buenos para ciertas cosas, el Diablo lo es para otras, y “hace cosas” que los otros santos no hacen. Así pues, desde lo referido por habitantes de Xalatlaco, al

preguntárseles sobre este tema, refieren distintas habilidades del Diablo, como personaje numinoso, que definen su ámbito de acción. Lo refieren como un personaje al margen del ámbito de las reglas, por eso hace lo que los santos –mejor portados que el Diablo- no pueden hacer. Cuando se trata de dañar a otros directamente (porque en su perjuicio está mi beneficio, en la lógica de que “su pérdida es mi ganancia”) no se puede contar con los santos de la iglesia, pues francamente no le entran a esos “trabajitos”. Sin embargo el Diablo sí lo hace, así que si un comerciante quiere prosperar y para eso necesita que la competencia tenga malas ventas, el Diablo se considera un ente con el cual se puede tratar y obtener favores en ese sentido.

Como es de esperarse, hay infinidad de relatos en torno al lugar y las precauciones necesarias debidas para cuando alguien quiere ingresar a ese espacio. Es común en las narraciones, la referencia a encontrarse uno mismo perdido en un lugar bien conocido y cotidiano, de pronto la vereda que se estaba siguiendo desaparece, se pierde y no hay modo de seguirla, pasan cosas extrañas, como que la maleza se cierra, hay confusión y por supuesto, temor. En el cerro *Cuáhuatl* en Xalatlaco, varios informantes refieren que si uno va a subir el cerro, se debe pedir permiso, especialmente si va al cráter. Y si uno quiere sacar algo del cerro, lo debe pagar, esto fue especialmente referido por “pajareros”, que capturan cardenales, gorriones y cenizotes para venderlos.



El volcán Cuáhuatl visto desde afuera del pueblo de Xalatlaco, Mex. en los campos de cultivo de maíz que lo circundan. Foto del autor.

Esta concepción de que el monte tiene un dueño, al cual hay que pedir permiso para irrumpir en su espacio, o más aún, pagarle por lo que se toma de su monte, es muy difundida y –específicamente en Xalatlaco- se asocia con *Juan del Monte* o el *Dueño del Monte*, un personaje que se hace presente en las fiestas de los santos del período de lluvias, en la danza de los tejamanileros, la cual es propia de este pueblo y hace referencia a la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es “Tlaxinqui”, y éste es un personaje vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero de palma que baila en medio de todos subido en una tarima aderezada a modo que

simula un cerro y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores⁸.



El tlaxinqui sobre el “cerro”-tarima, donde danza mientras los leñadores y sus mujeres giran en derredor del cerro esperando el permiso para cortar los árboles. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor.

Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres en vestimenta tradicional, hombres y mujeres avanzan en la misma dirección, pero sin mezclarse. Los hombres son los leñadores y piden permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol, pidiéndole que él les indique cuál es el que pueden derribar, pues cuando se va al monte, no se puede tomar

⁸ Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 2004, pp. 83-107.

sin pedir, pues todo lo que hay tiene dueño, si se transgrede tomando lo que se necesita sin pedirlo, pueden esperarse terribles consecuencias por tal atrevimiento. No existe pues, en estas comunidades una noción de “terreno baldío” que se encuentre “ocioso”, todo lo que hay en el monte tiene su razón de ser y está regido por un dueño o señor del monte, que es quien otorga o niega el acceso a esos bienes. Cuando este personaje decide proteger los elementos del monte de un intruso transgresor, provoca males y enfermedades, o bien, un tipo de “encantamiento” donde se rompe la ordinariedad del tiempo y el espacio, dando por resultado que – aunque no se deje el lugar- el individuo no lo reconoce y no percibe el paso del tiempo.

Como parte indispensable de esta danza se colocan segmentos de troncos, que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza y con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al Tlaxinqui.

Cabe señalar que este personaje –el *Tlaxinqui*- es también nombrado *Dueño del Monte* o *Señor del Monte* y se asemeja mucho a lo que en algunas poblaciones morelenses, a la vez que en Xochimilco y Milpa Alta, se refiere acerca del *Charro Negro*, como un personaje que vive en el cerro y valles despoblados, y que cuida ese espacio y



El Tlaxinqui mostrándole a los tejamanileros los troncos que pueden usar. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor.

los elementos presentes en él de los intrusos que no le muestran respeto y no piden permiso para transitar o tomar bienes del monte. En todo caso implica conceptualmente la idea de que el monte tiene dueño y todo lo que hay en los cerros es suyo, por lo que no puede nada más llegarse y disponer de lo que uno encuentra, sino que hay que pedirlo, de lo contrario se pagarían las consecuencias de incurrir en la ira del verdadero dueño de los bienes existentes en el cerro.

El *Tlaxinqui*, como personaje de orden sagrado habita en la naturaleza y se hace presente en la danza de los tejamanileros que se efectúa exclusivamente en las fiestas de los santos comprendidos en el período de mayo a octubre, cuando se celebran una serie de Santos

católicos plenamente coincidentes con el ciclo agrícola del maíz⁹, a saber: Santa Cruz (3 de mayo), San Isidro Labrador (15 de mayo), la Cruz de Santa Teresa (Pentecostés), *Corpus Christi* (fiesta movable en junio), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto) San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), San Rafael (24 de octubre). Este complejo festivo de Xalatlaco se articula con las fiestas principales de sus vecinos – La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa- de origen nahua el primero y otomí el segundo. Las fiestas de estos pueblos son: La Magdalena (22 de julio), Santo Santiago (25 de julio) y el Divino Salvador (6 de agosto), lo cual coincide –como ya habíamos apuntado- con el ciclo agrícola del maíz en esta zona, en la cual, aunque la actividad agrícola haya dejado de ser la actividad económica principal, aún se realiza para autoconsumo y venta local del grano que sigue siendo valorado simbólicamente y no en relación a un uso mercantil. Este personaje del Tlaxinqui, como Señor del Monte

⁹ Cfr. Johanna Broda, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA-FCE, México. 2001, pp. 15-45; Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA-FCE, México. 2001, pp. 165-328; Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH-IIH/UNAM, México. 2004, pp. 35-60; Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH-IIH/UNAM, México. 2004, pp. 61-82.

se relaciona intrínsecamente con el Diablo, especialmente en el volcán Cuáhuatl, donde parece que se fusionan ambos en un solo personaje, y es muy sugerente que su danza solamente se realice en las fiestas de los santos referidos en consonancia con el ciclo agrícola del maíz.

En todo caso, en el cráter del volcán Cuáhuatl en Xalatlaco, Mex, el hecho de no pedir permiso para acceder al espacio del cerro, o bien, para tomar bienes del mismo, es castigado con el extravío del camino. De forma inexplicable, lo ordinario se convierte en extraordinario, lo conocido en desconocido, y el espacio parece abrir un paréntesis dentro del cual guarda otro espacio completamente diferente, ambos coexistiendo de alguna manera pero en dimensiones diferentes.

Un joven narraba en el 2004, que en una ocasión que quiso subir –al atardecer- al volcán Cuáhuatl, se metió en una vereda y no siguió la brecha abierta para los coches. Una vez que se internó en el bosque, la vereda se fue diluyendo cada vez más hasta desaparecer. Aún así, siguió caminando, convencido que subiendo, tarde o temprano, llegaría a la cima. Sin embargo el camino se hizo cada vez más escarpado, resbaloso y peligroso, con tierra y piedras sueltas, además de volverse más empinado. Llegado a esta situación, quiso regresar sobre sus pasos, pero no vió ya la vereda que había seguido hasta perderla (la cual debía estar unos metros atrás), además de que el camino era tan empinado que tuvo que bajar sentado en el piso, dejándose deslizar entre la tierra y piedras sueltas. Cuando por fin pudo llegar a la base, ya había oscurecido. Pasados unos días –y el

susto- regresó al lugar y encontró la vereda abierta y despejada, fácilmente diferenciable y que se podía seguir con la vista hasta la cima. Este joven reconocía no haber pedido permiso al Señor del Monte para subir y le atribuyó a eso dicha experiencia, lo cual fue un “encanto” o “encantamiento”.

Esto también se ha registrado en otras regiones de origen indígena, en lo particular refiero la experiencia de mi abuelo materno Don Guadalupe Dorantes en Potrero del Llano, Veracruz, quien narraba su encuentro con “El Encuerado”, cuando yendo al monte a juntar forraje para las bestias –junto con su amigo “El Camarón”- después de varios tragos bromeaban los dos compadres sobre la proximidad del atardecer y la posibilidad de que se les apareciera “El encuerado”, nombre para designar al Diablo. Haciendo caso omiso de las recomendaciones de mi abuela, Doña Sofía Sierra, de que con esas cosas no se juega y es mejor respetar ciertos temas. Cuando llegaron al lugar donde cortarían el forraje, ataron las bestias a un árbol al borde del camino y empezaron a hacer los atados, cuando ya atardecía, cargaron los animales, los desataron y ¡oh, sorpresa! No había camino, además de que la maleza estaba muy crecida y estorbaba la vista y el paso, lo cual, obviamente, no estaba así cuando llegaron. Tomaron los machetes y empezaron a abrirse camino, encontraron los árboles, tal como los recordaban, el lugar donde juntaron el forraje e hicieron los atados estaba allí y lo reconocían, pero no estaba el camino. Comenzaba a oscurecer, y ya asustados,

decidieron descargar a los animales y soltarlos para seguirlos y que ellos los regresaran a casa. Así lo hicieron y salieron del lugar siguiendo a las bestias, ya oscuro, con un buen susto y sin forraje. Al día siguiente al salir de la estación de petróleos regresaron al lugar de los hechos para descubrir que allí estaba el camino, sin maleza, y junto a él, las cargas de forraje que tiraron la tarde anterior.

Es interesante en este caso, la referencia explícita al atardecer y el caer de la noche, un mismo espacio en un momento diferente es completamente otro, tal y como ocurre en el caso de Xalatlaco, donde el mismo lugar es para el culto de la Santa Cruz y tratos con el Diablo, diferenciándose por el tiempo: la Cruz de día, el Diablo de noche. Ahora bien, en relación al tiempo, no en todas las referencias se incluye el rompimiento con el tiempo en dichas experiencias, pero en varias sí hay esa coincidencia, que cuando se está perdido, el tiempo que vive quien experimenta esta situación, no corre a la par del tiempo del resto de la población, quien está perdido puede haber sentido que pasaban una o dos horas, para que –de regreso en el pueblo– enterarse que han transcurrido dos o tres días.

Los diablos de Ocumicho, Michoacán: formas profanas en barro de colorida y alegre irreverencia

Ocumicho, Michoacán es un pueblo que se ha distinguido desde hace algunas décadas por su elaborada artesanía en barro polícromo con marcada tendencia a la factura de diablos en distintas escenas que

hacen irrumpir a este personaje del ámbito espiritual en la cotidianidad de la existencia ordinaria. Todas las figuras alusivas a él, van cargadas de sus atributos como contraparte de lo Bueno, luminoso y oficial, por ende se presenta obscuro, pícaro, travieso, transgrediendo la moral y buenas costumbres en divertidas escenas donde el imaginario de los artesanos no encuentra límite.



Diablos de Ocumichu, Mich. Barro policromado. Colecc. Gómez Arzapalo Lozano.
Fotografías del autor.

Llaman en especial la atención las escenas religiosas compuestas por diablos, como el tradicional nacimiento o la última cena, o incluso la crucifixión, donde todos los personajes son diablos: la virgen, el niño Dios, san José, san Juan, La Magdalena, hasta Cristo crucificado son representados por diablos.

Tener la oportunidad de estar en este pueblo en la Sierra Michoacana es sencillamente una experiencia única. Tuve la fortuna de ir gracias a P. Sergio Chuela, M.G., estimado amigo y fiel

compañero de andanzas que nos llevó junto con su familia a mi esposa y a mí a un recorrido por los pueblos serranos.

El pueblo de Ocumicho está alejado de caminos pavimentados, y el último tramo de acceso es un camino de tierra fina como talco donde se hunden los pies y el menor movimiento levanta nubes de polvo. Una vez en el pueblo, los niños se agolpan en derredor para ganar el derecho a ser guías y ganarse unas monedas, porque en el pueblo no hay tiendas ni exhibiciones, sólo casa y en la intimidad de ellas los talleres familiares y los cuartos-bodega, que son verdaderas puertas a otro universo, pues allí se encuentran piezas únicas, acumuladas con el paso de los años, cubiertas de polvo, todas aglutinadas son una explosión de colores intensos que crean un espectáculo singular. Ya apalabrados con los niños que nos guiarán, éstos se ponen de acuerdo para ver qué casas ver primero: “¿Qué buscan?”, nos preguntaron: “Pues los diablos” respondimos, entonces nos llevan por las intrincadas calles del poblado serrano, defendiéndonos hasta donde pueden con sus resorteras de los perros que se nos abalanzan en cada esquina.

Lo que más hay son diablos, pero en segundo lugar las sirenas ocupan el puesto de honor. Como personajes femeninos con sus voluptuosos senos al aire son el complemento perfecto para los diablos en sus picardías y exhibicionismo fálico.

Las sirenas también aparecen en escenas religiosas, como virgen de Guadalupe, nacimientos o últimas cenas, donde hasta Cristo es sirena.



Última Cena de Sirenas, Ocumichu, Mich. Barro policromado. Colecc. Gómez Arzapalo Lozano. Fotografía del autor.

En tercer lugar de recurrencia en el motivo de los diseños están las máscaras y los revolucionarios, individuales o en complejas maquetas de 10 o 15 piezas entablado batalla. Carretas, coches, autobuses llenos de diablos y sirenas, chivos, toros, vacas, algunas cruces, son las piezas que más recuerdo en los distintos talleres.

El barro se amasa y se trabaja modelado, y también combinándolo con la técnica del pastillaje. Se seca al sol y se coge en

horno. Llama la atención que en uno de los pueblos vecinos: Cocucho, cuna de las famosas vasijas y cántaros llamadas “cocuchas”, el horneado es al aire libre, pues las vasijas son tan grandes que no hay horno donde quepan, por lo que se cubren completamente de leña al aire libre, se enciende y se deja arder por un día o más. Como la leña se quema dispareja, las entradas de aire tiñen el barro de colores cafés, naranjas, negros y amarillos en diversas tonalidades. Pero en Ocumicho, sí es en el horno el cocimiento y el barro queda parejo en rojo-anaranjado. Esto quiere decir que el tamaño máximo de las piezas es el tamaño del horno, o bien, se pueden hacer piezas por separado que después se ensamblan para formar algo más grande. Después del horneado, viene el decorado que es lo que más lleva tiempo y es donde se da vuelo a la imaginación en coordinación con las manos que plasman motivos, patrones y colores en el estilo tan propio de esta artesanía que ha cobrado renombre internacional.

Por más que se ahorre y se regatee, lo que se merca siempre parece insignificante frente a la desbordante variedad de lo que se ofrece en estos talleres.

Al regreso, nadie quiere salir de noche, porque el camino es malo, y como es Ocumicho, siempre pasan “cosas”, por aquello del diablo. Para no ser la excepción, efectivamente se descompuso el coche en la terracería, pero gracias a la hermana del P. Sergio – esposa de mecánico- pudimos salir bien librados de esa travesura de los diablos de Ocumicho.

En relación a la pregunta obligada de ¿por qué los diablos? Traigo a colación lo escrito por Cecile Gouy-Gilbert, quien señala lo siguiente:

Respecto a cómo nació el diablo, muchos son los que dicen haber sido iniciados por Marcelino. [...] Si examinamos la evolución de la fabricación de objetos en Ocumicho, se observa que años después de su muerte el pueblo se orientó deliberadamente hacia los diablos. Marcelino no transmitió una técnica, sino más bien una idea; esta idea del diablo cuyo origen se desconoce. Efectivamente, no se sabe nada de los primeros diablos de Marcelino, más que de “una bola de tierra que tenía en la mano, hizo un diablo”. También se dice que el mismo diablo le sirvió de modelo, pues un día lo había encontrado al regresar de Tangancicuaro, al atravesar una barranca antes de llegar a Ocumicho. El diablo se dirigió a él y le dijo: “tus diablos son feos, mírame, yo soy guapo, tómame como modelo”. Entonces se volteó levantando los faldones de su abrigo, y al examinarlo con atención, Marcelino vio su cola, sus patas de gallina en lugar de manos y sus patas de cabra en lugar de pies, elementos que probaban que estaba tratando con el diablo. [...] Cabría pensar que el diablo, o más bien el demonio indígena, era un personaje lo suficientemente fuerte en la mitología purépecha, como para motivar a Marcelino a utilizarlo. Al observar cuidadosamente estos primeros diablos (sobre todo en el museo de Pátzcuaro), se ven personajes modelados según el criterio de representación del diablo cristiano. Por lo tanto, es en la religión católica donde se debe buscar la influencia ejercida sobre Marcelino. Si efectivamente fabricó ángeles, ¿por qué no habría de interesarle lo contrario? Por otra parte, hoy en día a los artesanos les gusta justificar el tema del diablo, recordando que no es más que un ángel caído.¹⁰

Este personaje llamado Marcelino, participó en varias exhibiciones organizadas tanto en el estado, como en otras partes del país y hasta en el extranjero con sus diablos, los cuales en el pueblo, no gustaba mucho de presumir abiertamente. En un afortunado ligue

¹⁰ Cecile Gouy-Gilbet, *Ocumicho y Patamban. Dos maneras de ser artesano*, México, CEMCA. Cuadernos de estudios michoacanos 2. 1987, pp. 27-28.

de factores externos, el FONART se interesó en los 70's por el trabajo de Marcelino, pues francamente se vendía a la perfección tanto en México como en Estados Unidos, así, este personaje floreció, pero en su auge estuvo su caída también, pues murió joven, asesinado violentamente, tal vez por envidias, pues ya había logrado prestigio, reconocimiento y buen caudal de dinero. Una vez desaparecido, entonces sí se popularizó la idea de los diablos entre los demás artesanos que ya trabajaban esa técnica, pero con motivos diferentes, al fin y al cabo, los diablos era lo que se vendía y lo pagaban bien. El florecimiento de esta expresión artística se debió a una serie de factores que confluyeron, como apoyos gubernamentales, políticas indigenistas que proveyeron de apoyos en el momento justo, exhibiciones en el extranjero donde Marcelino ganó premios por su trabajo con diablos. Sea como sea, hoy por hoy es un distintivo a la identidad de este pueblo serrano. La mayoría de los artesanos son campesinos y se dedican medio año al cultivo del maíz para autoconsumo y el otro medio año a la fabricación de piezas para venta y obtener dinero en efectivo para comprar lo necesario. Así, sea cual fuere su origen, es innegable que sus obras son ventanas privilegiadas para asomarse a sus concepciones cosmovisionales, su mitología y los entes que consideran pueblan el paisaje de su hermosa tierra.



Diablos de Ocumichu, Mich. Barro policromado. Colecc. Gómez Arzapalo Lozano.
Fotografías del autor.

Orígenes de la brujería y magia en México

La brujería, hechicería y magia son prácticas religiosas que hunden sus raíces en una concepción del mundo en la cual se concibe que las fuerzas naturales y los seres que pueblan la naturaleza están personificados. Más que un conjunto de fuerzas sometidas a leyes universales y eternas, o de objetos inertes de existencia meramente material, se conciben rostros dotados de voluntad propia con los cuales es posible pactar. En este sentido la naturaleza en su conjunto:

fuerzas y objetos están animados, poseen voluntad y actúan conforme a sus deseos. Por ello es posible incidir en esa voluntad mediante la manipulación de las fuerzas naturales a través de las fórmulas mágicas, verdaderas recetas para mover los acontecimientos a favor de quien ejerce el acto mágico.

En México, muchas de estas prácticas provienen del mundo indígena mesoamericano en consecuencia de los antiguos sistemas religiosos autóctonos, desestructurados en la conquista y colonización, pero persistentes en muchos sentidos en los sucesivos procesos de reformulación simbólica y resemantización cultural, en la que el cristianismo no sólo convivió con las creencias de procedencia indígena mesoamericana, sino que yendo mucho más allá, se fusionó en muchos aspectos y quedó reinterpretado y traducido localmente como un cristianismo de corte agrícola, nutrido y vivido desde el horizonte cultural indígena.

Recordemos en este sentido, las referencias de los frailes cronistas del s. XVI en lo que hoy es México, por ejemplo, Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están

echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...]¹¹

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...].¹²

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la dotrina y baptismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menseter para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos”.¹³

¹¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 15.

¹² *Ibidem*, pp. 15-16.

¹³ Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995, p. 72.

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] ¹⁴.

Pero recordemos que, además de esta veta indígena, también tenemos que reconocer que muchos elementos que hoy se engloban en la categorización de brujería, hechicería y magia, en México, provienen de la influencia cultural africana que a partir del arribo de esclavos negros, especialmente en Veracruz, Campeche, Chiapas y Tabasco, dio origen a la influencia cultural en México de ciertas concepciones mágico-religiosas provenientes de África, tales como el animismo, el vudú, etc. dando lugar a nuevas manifestaciones culturales y religiosas sincréticas tales como la santería y los orishas, entre otros.

¹⁴ “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. 1987: 263-480, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 283-284.

Es necesario distinguir entre la herbolaria, magia, brujería y hechicería, pues son términos que refieren a prácticas diferentes aunque interactuantes y se basan en concepciones y principios de acción diferentes. La herbolaria, es un conocimiento ancestral sobre el uso y manipulación de los principios activos de ciertas plantas y sus derivados –en el mundo vegetal-, y se hace extensivo a los reinos animal y mineral. Su principio de acción es totalmente empírico, pues se basa en una larga tradición de observación y aplicación en base a ensayo-error. Puede resultar altamente efectiva para el tratamiento de algunas enfermedades y el control del dolor o molestias de otras, pues efectivamente se aplican al organismo infusiones, cataplasmas o ungüentos que contienen elementos químicos benéficos para ciertos trastornos. En contrapartida, lo que llamamos magia –por un lado- y brujería o hechicería –por otro lado-, son prácticas religiosas que hunden sus raíces en cosmovisiones específicas, es decir, su principio de acción es de orden mental, ideológico y psicológico. Precisamente por este último factor, el psicológico, puede resultar efectiva en el o los individuos cuyo cúmulo de creencias predispone a sentirse afectado por las fuerzas manipuladas en el acto mágico, ya sea de forma positiva (como catarsis, o bien tomar las riendas del problema, “hacer algo” al respecto de una dificultad existencial que deja de aquejarme como un factor externo sobre el cual no tengo control, porque mediante la magia, yo asumo el control de la situación).

Ahora bien, conviene enfatizar aquí que, comúnmente, se reconocen dos tipos de magia, en Occidente llamadas blanca y negra. En este sentido, clarifiquemos que lo que en este escrito estamos llamando “magia” se circunscribiría al ámbito de la llamada “magia blanca” cuya característica principal es buscar la salud, equilibrio, prosperidad y protección de un individuo o grupo. No implica la noción de daño, ataque o perjuicio para un tercero, lo cual sí define a la llamada magia negra, que aquí nosotros la referimos como brujería o hechicería.

Sin embargo, es necesario recordar que aunque la mentalidad occidental separe estos tipos específicos de magia, en la concepción indígena, por ejemplo, están todos integrados, porque generalmente estos grupos culturales tienen una visión integradora de la realidad que no escinde las distintas facetas de la vida. Un buen ejemplo en este sentido es el “Curandero” personaje que indistintamente aplicará el uso de la herbolaria, además de hacer limpias y protecciones.

En este sentido, es interesante considerar que la forma misma de entender lo sagrado desde estas culturas es algo digno de ser tomado en cuenta de una manera seria ya que la forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular, sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultural en relación con la iglesia católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad. La concepción de Dios manejada en el cristianismo es la de un ser supremo, que es

omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pendiente de la creatura, especialmente la humana, que a través de un camino ético ya establecido de acuerdo al plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente a ésta, sin corporeidad. Así, en el cristianismo la divinidad es –en principio– inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre, o de ambigüedad ética en lo divino, no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Por su parte, la forma indígena de entender a los seres sagrados y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana, pues es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda– y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sagrados.

Con lo señalado hasta el momento, puede entenderse que estas prácticas religiosas populares constituyen un reto para la Iglesia,

porque se han entreverado elementos de procedencia cristiana (rezos, santos, sacramentos y sacramentales) con elementos y concepciones religiosas provenientes de otras matrices culturales. Recordemos que en Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducándose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Los fenómenos religiosos populares –dentro de los cuales caben las prácticas enunciadas en este escrito- develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual, por ello va implícito en ellos una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular. El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra

segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

Hablando del contexto religioso mexicano en su veta indígena, o también todo lo proveniente de ella en contextos ya mestizos, serviría tener en cuenta de una manera seria que Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial. Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en otros espacios socio-religiosos. Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente*

*sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.*¹⁵

Concepción de la mujer en el pensamiento ibérico de los conquistadores: el Tratado de Hechicerías y Sortilegios de Fray Andrés de Olmos

En este escrito, se presentan las supuestas razones por las cuales las mujeres son más fácilmente engañadas por el Diablo, en contraposición a los varones, que aunque los hay, son menos –según el parecer del fraile-. Pareciera ser una recapitulación de lo que en vox *populi* circula acerca del tema, llevado a una estructura teórica que se presenta como evidente e incuestionable. Sin embargo, está retomando otros intentos de otros clérigos que anteriormente se habían expresado en términos semejantes, como veremos más adelante. El capítulo referido de Fr. Olmos es el siguiente:

Capítulo V: donde se dirá por qué son muchas más las mujeres engañosas y muy pocos los varones.

Muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas del Diablo. Muchos menos hombres viven así.

Primero. Porque muchas mujeres viven como embaucadoras. Porque ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Iesu Cristo en los Sanctos Sacramentos, no cumplieron con su obligación, de tal modo que ellas se entregarán por esto a servir al Diablo, que ellas pedirán entregarse al pecado que se llama Excrementos.

¹⁵ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. 2001, pp. 15-45. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, p. 16.

Segundo. Porque el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres: es así porque la primera fue engañada nuestra primera madre, porque no fue el varón que él engañó primero, y porque él sedujo fácilmente a la mujer con falsas palabras.

Tercero. Son engañadas las mujeres porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto, quieren saber, porque así la vida de las mujeres no es de aprender en los libros muchas palabras para darse a conocer, para destacar; por ello entonces quieren aprender al lado del Diablo.

Cuarto. Porque hay muchas mujeres brujas es porque el Diablo sabe que hablan mucho, que sobrepasan a los varones hablando, que muchas de sus palabras no las guardan mucho, que las palabras dignas de ser reservadas las confían en seguida a alguien, las cuentan a las demás, y por eso es causa de que las mujeres se hagan saber unas a otras muchas palabras secretas, maldades; no pasa así mucho con los varones.

Quinto. Porque las mujeres se dejan mucho dominar por la ira y el enojo, fácilmente se encolerizan, son celosas, envidiosas; haciendo sufrir, imponiendo tormentos a otros quieren aplacar su corazón y anhelan con facilidad que les pase a las gentes cosas tristes y penosas. Pero, como pocas perseveran, no son bastante fuertes, para saciar su corazón con la muerte de alguien, no les es posible matar a quien aborrecen o atormentan. Por eso se dice que siguen al Diablo para que las ayude a hacer aquello que desean, las maldades que ansía su corazón. [...]

Por fin, sobrepasan así muchas mujeres, viejecitas, nahuales (hechiceras), desdichadas, y pocas jóvenes doncellas que así son engañadas. Porque como ningún varón va en busca de las viejecitas, como nadie las desea, ni las sigue, ni se interesa por ellas, el Diablo las agarra y así hace lo que desean; y las viejecitas viven como mujeres perversas y cuando eran jóvenes doncellas sólo se ocupaban de su vida de placeres. Ellas, mucho las engaña el Diablo, porque les promete una vida disoluta de placeres para convencerlas así, luego, de hablar de este modo.

Por fin, muchísimas pobres mujeres así viven porque saben que el Diablo les dará un yerno, hará aquellas cosas que ellas desean, porque ellas no se contentan con la pobreza; así con él se alegran, porque el Diablo las atrae con el señuelo de algo, para que con ellas el Diablo engañe a muchas más mujeres viejecitas. [...]¹⁶

¹⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM, México, 1990, pp. 47 y 49.

En este sentido, la mujer queda como sospechosa *a priori* de toda acción, su propio ser la hace estar bajo la mirada sospechosa y acusativa, y más allá de esto, culpable *per se*.

En el pensamiento medieval, los ámbitos de lo bueno, bello y verdadero se condensaban en Dios cristiano que era el superlativo de dichos atributos formando una esfera del nosotros Occidental, donde la iglesia católica romana presidía –como única intermediaria- el mundo. En contraposición, lo malo, horrible y la mentira se condensaban en el Diablo que presidía sobre todo aquello que se escapaba o rebelaba al “orden supremo”: el pecado, la herejía, los paganos, el islamismo, lo no-Occidental, lo diferente en relación al único “Nosotros” reconocido y legitimador. En dicha distinción de esferas en constante lucha, se integró lo masculino y lo femenino, quedando esta última en desventaja con respecto a lo masculino por quedar comprendida en la esfera de lo diabólico, oscuro, no racional. Esto trato de englobarlo en el siguiente cuadro:

LUZ	OBSCURIDAD
Sabiduría	Ignorancia (Necedad)
Masculino	Femenino
Razón-Fe	Pasión-Duda (lo desconocido)
BUENO	MALO
Gracia	Pecado
Belleza (lo sublime y divino)	Horrible (Fealdad infernal, lo

	anti-estético en sí mismo, aunque disfrazado de belleza y bondad [Mujer, tentación y engaño]).
Iglesia	Herejes y Paganos
Occidente	No-occidental
Conocido	Desconocido
NOSOTROS	LOS OTROS
Cristianismo	Islam
Ortodoxia	Herejía
VERDAD	MENTIRA
Dios	Diablo
Ser	No-Ser
Vida	Muerte
Inocencia	Culpabilidad

Cuadro: DICOTOMÍAS MEDIEVALES, para comprender la lógica cultural Medieval desde su propio sistema de pensamiento (autoría propia).

En este sentido, intentos de acorralar a la mujer en una clasificación negativa y despectivamente en relación con lo masculino, había muchos en esa época, aquí trajimos a colación el de Fr. Andrés de Olmos porque ubica esta interpretación en medio de México Colonial y de los indígenas que eran la población mayoritaria. Sin embargo, sí quisiera hacer referencia a otro documento europeo, del que evidentemente se inspiró Olmos y es el *Malleus Maleficarum*

escrito en 1486 por los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, donde se apunta lo siguiente: “En cuanto a la primera pregunta, por qué hay una gran cantidad de brujos en el frágil sexo femenino, en mayor proporción que entre los hombres; se trata en verdad de un hecho que resultaría ocioso contradecir, ya que lo confirma la experiencia, aparte del testimonio verbal de testigos dignos de confianza”¹⁷ y un poco más adelante en el mismo texto añade: “¡Qué otra cosa es una mujer, sino un enemigo de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con alegres colores!”¹⁸.

En todo caso, parece ser esta la fuente de donde se inspiró Olmos en su *Tratado* específicamente en lo que toca al antes mencionado capítulo quinto, sobre las mujeres. En el *Malleus Maleficarum*, bajo el título de “Por qué la superstición se encuentra ante todo en las mujeres”, encontramos lo siguiente:

Otros han propuesto otras razones de que existan más mujeres supersticiosas que hombres. Y la primera es que son más crédulas; y como el principal objetivo del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas. Véase Ecclesiasticus, xix: quien es rápido en su credulidad, es de mente débil, y será disminuido. La segunda razón es que, por naturaleza, las mujeres son más impresionables y más prontas a recibir la influencia de un espíritu desencarnado; y que cuando usan bien esta cualidad, son muy buenas; pero cuando la usan mal, son muy malas.

¹⁷ KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum*, Ediciones Orión, Buenos Aires, 1975, p. 47.

¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

La tercera razón es que tienen una lengua móvil, y son incapaces de ocultar a sus

congéneres las cosas que conocen por malas artes y como son débiles, encuentran una manera fácil y secreta de reivindicarse por medio de la brujería. Véase **Ecclesiasticus**, tal como se cita más arriba: "Prefiero vivir con un león y un dragón, que habitar con una mujer malvada". Todas las maldades son poca cosa en comparación con la de una mujer. Y a esto puede agregarse que, como son muy impresionables, actúan en consonancia.[...] en estos tiempos esta perfidia se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres, como lo sabemos por experiencia, si alguien siente curiosidad en cuanto a la razón, podemos agregar, a lo ya dicho, lo siguiente: que como son más débiles de mente y de cuerpo, no es de extrañar que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería. Porque en lo que respecta al intelecto, o a la comprensión de las cosas espirituales, parecen ser de distinta naturaleza que los hombres, hecho respaldado por la lógica de las autoridades, y apoyado por diversos ejemplos de las Escrituras. Terencio dice: "En lo intelectual, las mujeres son como niños". Y Lactancio (Institutiones, III): "Mujer alguna, entendió la filosofía, salve Temestes". Y Proverbios, xi como si describiese a una mujer, dice: "Zarcillo de oro en la nariz del puerco es la mujer hermosa y apartada de razón". Pero la razón natural es que es más carnal que el hombre, como resulta claro de sus muchas abominaciones carnales. Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña. Porque dice Catón: "Cuando una mujer llora, teje redes". Y luego: "Cuando una mujer llora, se esfuerza por engañar a un hombre". Y esto lo muestra la esposa de Sansón, quien lo instó a que le dijese el enigma que había propuesto a los filisteos, y les dio la respuesta, y así lo engañó. Y resulta claro, en el caso de la primera mujer, que tenía poca fe; pues cuando la serpiente preguntó por qué no comían de todos los árboles del Paraíso, ella respondió: de todos los árboles, etcétera..., no sea que por casualidad muramos. Con lo cual mostró que dudaba, y que tenía poca fe en la palabra de Dios. Y todo ello queda indicado por la etimología de la palabra; pues Femina proviene de Fe y Minus, ya que es muy débil para mantener y conservar la fe. [...] Y en verdad, así como por su primer defecto de *inteligencia* son más propensas a abjurar de la fe, así, por su segundo defecto de afectos y pasiones exagerados, buscan, cavilan e infligen diversas venganzas, ya sea por brujería o por otros medios. Por lo cual no es asombroso que existan tantas brujas en este sexo.

Las mujeres también tienen memoria débil, y en ellas es un vicio natural no ser disciplinadas, sino seguir sus propios impulsos, sin sentido alguno de lo

que corresponde hacer; esto es todo lo que saben, y lo único que conservan en la memoria. [...] Si investigamos, vemos que casi todos los reinos del mundo han sido derribados por mujeres. Troya, que era un reino próspero, fue destruido por la violación de una mujer, Helena, y muertos muchos miles de griegos. El reino de los judíos sufrió grandes desdichas y destrucción a causa de la maldita Jezabel, y su hija Ataliah, reina de Judea, quien hizo que los hijos de su hijo fuesen muertos, para que a la muerte de ellos pudiese llegar a reinar; pero cada una de ellas fue muerta. El reino de los romanos soportó muchos males debido a Cleopatra, reina de Egipto, la peor de las mujeres. Y así con otras. Por lo tanto, no es extraño que el mundo sufra ahora por la malicia de las mujeres.

Y examinemos en seguida los deseos carnales del cuerpo mismo, de los cuales han surgido innumerables daños para la vida humana. Con justicia podemos decir, con Catón de Utica: "Si el mundo pudiera liberarse de las mujeres, no careceríamos de Dios en nuestras relaciones". Pues en verdad, sin la malignidad de las mujeres, para no hablar de la brujería, el mundo seguiría existiendo a prueba de innumerables peligros. Óigase lo que dijo Valerio a Rufino: "No sabes que la mujer es la Quimera, pero es bueno que lo sepas, pues ese monstruo tenía tres formas; su rostro era el de un radiante y noble león; tenía el asqueroso vientre de una cabra, y estaba armado de la cola virulenta de una víbora". Quiere decir que una mujer es hermosa de apariencia, contamina al tacto y es mortífero vivir con ella.

Consideremos otra de sus propiedades, su voz. Pues como es embustera por naturaleza, así también en su habla hiere mientras nos deleita. Por lo cual su voz es como el canto de las sirenas, que con sus dulces melodías atraen a los viajeros y los matan. Pues los matan vaciándoles el bolso, consumiéndoles las fuerzas, y haciéndolos abandonar a Dios. [...] Consideremos también su porte, postura y vestimenta, que son vanidad de vanidades. No hay hombre en el mundo que se esfuerce tanto por complacer al buen Dios, como una mujer común estudia sus vanidades para complacer a los hombres.¹⁹

En este sentido, no debe extrañarnos que la mujer fuera considerada pecadora *a priori* su acción, pues la ausencia de virtud, la dejaba en puro vicio a los ojos de los *hombres de Dios*. Es curioso mencionar aquí un caso registrado en el AGN en 1614, donde se registra en Toluca: "Denuncia de Diego de Guevar Díaz Tristán,

¹⁹ *Ibidem*, pp. 49-53.

corregidor de Toluca, ante el Tribunal de la Inquisición, contra Marcos Alonso, mestizo, por hereje (haber golpeado a Francisca de los Ángeles, su esposa, con un Cristo)”²⁰. Al parecer el problema no fue que la golpeará, a lo cual –evidentemente- se consideraba que tenía derecho, sino el haberla golpeado con un crucifijo, lo cual sí se persiguió, por tratarse de un acto herético. Si la hubiera golpeado con la mano u otro objeto, seguramente nunca hubiésemos sabido de esta persona, pues no habría sido denunciada.

²⁰ (vol. 301, exp. 32. fs 203-215).

LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN NAHUA

JOSÉ MARÍA HERMOSILLO CHÁVEZ¹

Introducción

El presente texto tiene como finalidad analizar la existencia de filosofía de la educación en la cultura nahua, para ello se inicia hablando de la validez y existencia de una filosofía Latinoamérica y mexicana con énfasis en la cultura nahua, posteriormente se procederá a analizar los postulados y corrientes más relevantes de la filosofía de la educación, así como su proceso evolutivo para llegar a lo que se denomina y entiende bajo ese concepto; lo anterior con la finalidad de comparar lo oficialmente aceptado con lo que se encuentre en la cultura nahua.

¹ Nace el 15 de agosto de 1983 en Concepción de Buenos aires, Jalisco. Toda su infancia la vivió en una comunidad rural llamada El Recreo del citado municipio, en el seno de una familia de campesinos. Es el tercero de cinco hermanos, cuatro hombres (incluyéndole) y una mujer. Desde pequeño le mostró habilidades para el trabajo académico, teniendo como resultado calificaciones muy satisfactorias. Debido a ello, en cuanto termina la primaria, se tuvo que mover a la cabecera municipal para poder estudiar la secundaria, al no tener familiares ni amistades en el citado lugar, opta por vivir solo en una casa que un familiar que radicaba en EE. UU. Tenía, dicha casa era de tierra y teja, estaba muy descuidada y en algunas zonas ya estaba en ruinas. Se alojó en una de las dos habitaciones que a la casa le quedaban habitables. Cursó ahí la secundaria y el bachillerato. Al no poder la familia apoyarle económicamente (debido a la pobreza que se vivía y a tener que mantener a otros hijos), se vio en la necesidad de estudiar y trabajar, por lo que comenzó a trabajar, por las noches, como ayudante en un puesto de churros en el cual duró 2 años, posteriormente se fue a una cenaduría en donde duró 4 años y al final estuvo trabajando como intendente en un asilo para ancianos. Al terminar esa etapa se va a estudiar a la Ciudad de México a la Universidad Intercontinental, en donde realizó estudios de filosofía y teología. Durante toda su vida es autor de seis manuales de lógica para alumnos de educación media superior, tiene un catálogo de 120 poemas (que permanecen en lo privado) de su autoría y una novela inconclusa. En la actualidad sigue en el ámbito educativo y su gusto por la educación sigue firme al otorgarla y hacia su persona; ya que dentro de su recorrido ha cursado ocho diplomados, una certificación nacional, 45 cursos o talleres. También ha impartido 69 conferencias, dos diplomados, 104 talleres y ha comentado 28 libros. Correo de contacto: jm_1983@hotmail.com

El proceso se sigue con la exposición general del sistema educativo nahua con el fin de contextualizar al lector en los puntos que se estarán comparando.

Se finaliza el texto con una comparación entre lo que se encuentre del proceso educativo nahua versus los postulados de la filosofía de la educación. Sin duda el proceso llevará al lector a observar que hay mucho de similar entre las diversas tradiciones y etapas de la filosofía de la educación con el sistema educativo que los nahuas tenían establecido.

Para el texto se realizó una investigación documental en obras física y digitales, anteponiendo al lector que no son bastas (las existentes) porque en este tema no hay mucho de investigación en México y en general la filosofía de la educación adolece de ello, pero no al mismo grado que los estudios sobre los modelos educativos prehispánicos.

¿Se puede hablar de filosofía mexicana?

Es indispensable comenzar este texto hablando de la existencia de la filosofía latinoamericana y en concreto mexicana, pues durante mucho tiempo fue cuestionada por Europa.

Fueron muchos los años en los que el pensamiento filosófico tuvo como centro Europa, por tanto, sólo las ideas y postulados se aceptaban como pensamiento filosófico si venían de ese territorio. Por tanto, la idea de una filosofía existente desde América y en concreto

México era poco pensable debido a ese eurocentrismo que tenía secuestrada la universalidad de la filosofía. Se pueden encontrar pensadores que cuestionan la existencia de un pensamiento filosófico en este territorio, basta mencionar las palabras de una entrevista que el periodista Steven Navarrete Cardona hace al Dr. Enrique Dussel:

Hacia 1969 e inicios de 1970 Salazar Bondy hizo una pregunta crucial ¿es posible una filosofía en América Latina? y respondía ‘no, porque somos colonia’. A ello se le sumó la respuesta del mexicano Leopoldo Zea quien dijo; ‘no, porque la filosofía es universal y siempre se practicó’.(Navarrete, 2015).

Por otra parte, también se pueden retomar las palabras del escritor peruano Carlos Manatequi: *“Me parece evidente pensar en un pensamiento francés o alemán, pero no me parece evidente la existencia de un pensamiento prehispánico”*. Citado en: (Alcántar, 2011). Aparte de la discriminación europea por la filosofía latinoamericana no puede faltar quienes a pesar de ser de este territorio tienen notoria inclinación por el pensamiento europeo por encima del propio de su gente y cultura.

También se pueden rescatar las ideas reduccionistas que Augusto Salazar expone al momento de tratar de responder a la pregunta de si existe filosofía latinoamericana:

Desde esta perspectiva se puede volver la vista a las filosofías europeas que destacan en el momento para encontrar la más conveniente. Proceder perfectamente adecuado, según Alberdi, porque nuestros pueblos no tienen propensión especulativa, que es como decir que el aspecto teórico, puro, de la filosofía no está a su alcance; de hecho, para ponerlo en las palabras de Alberdi, “la América practica lo que piensa la Europa”.(Salazar, 2006, pág. 34)

Es muy notorio en el párrafo anterior como para algunos pensadores la posibilidad de un filosofar latinoamericano era impensable y por ende improbable que existiera un pensamiento filosófico en este pueblo. A consecuencia de esa ideología era los filósofos latinoamericanos no aparecen en las listas de los grandes filósofos que la humanidad ha tenido, no fueron aceptados como dignos de parecer en las mismas listas que Heráclito, Tales de Mileto, Sócrates, Tomás de Aquino, Kant, entre muchos otros pensadores europeos.

A lo largo de la historia, se ha sobre valorado a los grandes filósofos griegos que lograron tener una concepción racional del universo; o a los grandes pensadores cristianos que fusionaron el pensamiento glorioso griego y cristiano. La gente duda la existencia de una auténtica filosofía náhuatl porque espera ver obras como la “Ética” de Aristóteles, los Diálogos de Platón o Sobre la naturaleza de Heráclito. (Padilla, 2014).

El trabajo para el reconocimiento de la filosofía existente en el nuevo continente fue ganando terreno y hoy día es más aceptada la existencia de filosofía fuera de Europa. En concreto en México se han rescatado grandes postulados filosóficos de diversas culturas, muy importantes y que nos han heredado un sinfín de costumbres, tradiciones y postulados filosóficos tan válidos, profundos y que responden a problemas reales como lo hicieron los antiguos griegos; siguiendo las palabras de Miguel León Portilla:

(..)La filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella (...) cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo (...) esa sistematización de

pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía. (León, 1993, Pág. VIII).

Si se rescata la idea de que hacer filosofía es explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella nos vamos a encontrar con que en todas las culturas existe esa preocupación y ocupación y por ende en éstas se puede hablar de un pensamiento filosófico tan válido como el de la antigua Grecia. Si atendemos a las palabras de Germán Marquínez:

¿no es por definición la filosofía un saber universal? ¿Cómo puede, entonces, hablarse de una filosofía latinoamericana? Pero, mirando el problema desde otro ángulo, ¿no responde la filosofía, acaso, a problemas que se le plantean al hombre concreto en el marco de un mundo cultural propio, en determinadas situaciones sociopolíticas cambiantes? ¿Y no son estas razones más que suficientes para poder hablar de filosofía latinoamericana, como por análogos motivos se reconoce la existencia de una filosofía griega, medieval, moderna, alemana o anglosajona? (Marquínez, 1989, pág. 5).

Se puede hablar, entonces con toda certeza de la existencia de una filosofía latinoamericana y, por tanto, mexicanas culturas como la nahua y maya no dejan de sorprendernos hoy día con sus grandes reflexiones acerca del universo, el hombre, la misión del hombre, entre otros.

La filosofía náhuatl no es una filosofía según los cánones que han establecido los europeos. Es un pensamiento mucho más profundo y hermoso. Mientras la filosofía clásica griega es a través de la lógica, la poesía para los mexicanos es la forma sublime de acercarse a la verdad y es la esencia misma del pensamiento que da predilección a la expresión de la belleza. Flor y Canto, o sea el arte y la poesía, es la forma en la que se expresa lo más profundo de su pensamiento y de acercarse al conocimiento de la verdad. Se conoce la mitología griega, pero no la mexicana, se conoce a

los grandes pensadores griegos, pero no se admira a los Tlamatinime² ni a los grandes poetas del mundo azteca, se conoce a “la cuna de la civilización” pero no al “Pueblo del sol”. (Padilla, 2014).

Una vez que se ha abordado la existencia de la filosofía latinoamericana y con ende en México se procede a exponer el tema de la filosofía de la educación.

Filosofía de la educación

Para iniciar este apartado considero importante seguir la estructura que Stella Maris Vázquez sigue en su obra *La filosofía de la educación. Estado de la cuestión y líneas esenciales* en la cual ve la necesidad de hablar de tres conceptos liderados por misma cantidad de corrientes, estos son: pedagogía, ciencias de la educación y filosofía de la educación. Se desglosan en seguida.

La tradición alemana

El término **pedagogía** como es empleado en Alemania, con un enfoque positivista, en los siglos XVIII y XIX se debe a las escuelas neokantianas cuya intención es denotar la relación inseparable entre filosofía y educación:

En la concepción de Herbart, la pedagogía es ciencia en cuanto se apoya por una parte en la ética, que suministra los fines de la educación y por otra en la psicología, que pone de manifiesto los medios y las posibles dificultades en el proceso educativo. Esta doble fuente va a dar lugar a las dos ramas mencionadas: la pedagogía normativa que se centra en la reflexión sobre la razón práctica ya sea ésta concebida como autónoma, al

² Término náhuatl que literalmente significa “los que saben algo o los que saben cosas”. Anacrónicamente equivale al concepto filósofos.

modo kantiano, ya sea iluminada por la revelación cristiana. (Vázquez, 2012, pág. 8)

Fue Kant quien aportó la idea de que la razón ya no tiene que ver con el ser, sino con el deber ser, el campo de lo práctico, de la cultura, de la educación, el campo del espíritu, de esa reflexión kantiana parten algunos otros pensadores, como Dilthey, para afirmar que toda reflexión filosófica debe terminar en pedagogía, un término usado en Alemania de manera equivalente a la filosofía de la educación, (Vázquez, 2012, pág. 9). Con esta idea los pensadores alemanes estaban de acuerdo en que todo el pensar filosófico debía ser llevado a la práctica por medio de la enseñanza, misma que iba a colaborar en la configuración del hombre haciendo hincapié en dos dimensiones: el desarrollo del espíritu y exclusión de las exigencias y finalidades dadas por la naturaleza de éste³. De esta manera la tradición alemana afirma que *“la educación no es propiamente un quehacer técnico, ni tampoco un dejar crecer sino un introducir al educando en el mundo de sentido, de valores, del deber ser.”*(Vázquez, 2012, pág. 10).

La tradición francesa

Esta tradición no usa el término pedagogía (como la alemana), utiliza lo que llamaron **ciencia de la educación**, rechazan tajantemente el

³ Para la concepción y práctica alemana de la pedagogía, ésta era normativa pues pretendía iluminar el actuar del hombre y de la sociedad. Haciendo una analogía tenía funciones muy similares a la moral.

término usado por los alemanes por sus vínculos profundos y estrechos con la filosofía. En palabras de Soetard:

Se trata de sustituir la pedagogía por el estudio objetivo de lo que la sociedad concreta espera de la escuela, de elaborar una ciencia de la educación que no podrá ser, para Durkheim, más que la sociología de la educación. Esta ciencia se presentará como una teoría práctica, es decir como una reflexión ordenada a la acción. Citado en: (Vázquez, 2012, pág. 14).

Con este cambio la ciencia que da los principios a la ciencia de la educación deja de ser la filosofía, para entrar en el campo de acción la sociología, debido a ello el objeto de estudio ya no es el hombre (individual) si no el todo social.

Según Beillerot existen por lo menos tres sentidos bajo los cuales se puede entender la ciencia de la educación:

Las ciencias de la educación designan una disciplina universitaria, reglamentaria y constituida, cuya creación remonta a 1967. Las ciencias de la educación pueden también significar los aportes de todas las ciencias a los fenómenos educativos, con independencia de sus inscripciones institucionales: así, de la biología a la economía, de la gestión a la medicina, ciertas ciencias de la naturaleza y, sin duda, todas las ciencias sociales o humanas pueden estudiar un aspecto o un fenómeno relativo a la educación. Finalmente, un tercer empleo expresa un cierto proceso de conocimiento, el de la ciencia en tanto que ésta constituye una actitud de racionalidad. Citado en: (Vázquez, 2012, págs. 16-17)

De esta forma las ciencias de la educación⁴ pasan del positivismo alemán al hermenéutico y luego al crítico (dominante actualmente).

La tradición anglófona⁵.

Es en Reino Unido, Estados Unidos y Australia donde no retoman el concepto de ciencias de la educación y optan por usar el de **filosofía de la educación**, el término fue usado por primera vez por Monroe en 1911 en la *Cyclopedia of Education* (Vázquez, 2012, pág. 19).

En 1966 funda una asociación en el ámbito educativo, la cual tenía tres objetivos según Giarelli y J. Chambliss: “1) *el tratamiento filosófico de los problemas de la educación*; 2) *el cultivo de relaciones entre filosofía general y filosofía de la educación* y 3) *la extensión de la enseñanza de la filosofía de la educación*” (Vázquez, 2012, pág. 20). A partir de este momento la filosofía de la educación da un gran giro que Dice J. Giarelli describe:

El giro analítico en filosofía reemplazo la síntesis y la construcción de sistemas con el análisis y la clarificación conceptual [...] el uso de instrumentos y técnicas de análisis lógico y lingüístico. Hacer filosofía de la educación, en este enfoque, consistía en aplicar métodos filosóficos analíticos al lenguaje y a la lógica del discurso educacional. Citado en: (Vázquez, 2012, pág. 20).

⁴ A juicio de M. Soëtard el plural, por una parte, plantea un problema epistemológico, pues toda ciencia requiere un objeto propio y un método específico y por otra, es el resultado de un enfoque neo-positivista que centraría la reflexión pedagógica en el estudio científico-positivo de una serie de hechos determinados por una red de causas. (Vázquez, 2012, pág. 17).

⁵ El término hace referencia al grupo de países que tienen el inglés como lengua nativa.

Este enfoque analítico presenta tres rasgos centrales:

1.) la búsqueda de profesionalización del campo de la filosofía de la educación a través de la aplicación de un método con criterios rigurosos; 2) la ruptura entre la filosofía de la educación y el fantasma de Dewey, según la expresión de N. Burbules (1997); 3) la oposición, o superación de los ismos que precedieron en este campo , es decir las posiciones que en filosofía de la educación se constituyeron a partir de las consecuencias que sacaban para la educación desde las grandes escuelas filosóficas. (Vázquez, 2012, pág. 21).

Sujeto y fin de la educación

Sin duda el sujeto de la educación es el hombre, pues ésta es un proceso que conduce a la persona a un fin (en términos actuales), ese conducir está íntimamente ligado al conocimiento humano, pues la filosofía de la educación retoma a éste como materia prima para lograr cambios individuales y del entorno.

El conocimiento humano comienza en la experiencia, es decir en la advertencia de un *algo* distinto del sujeto que advierte, advertencia que requiere en el sujeto la presencia de todas sus capacidades, y en el objeto un operar en el cual va a manifestar aquello que es, cualquier acto de conocimiento abre al hombre a la vez a sí mismo: le permite conocerse en el conocer, más aún cuando el objeto es el hombre mismo. (Vázquez, 2012, pág. 61).

Por otra parte, el fin de la educación no es un tema que en la actualidad sea muy tratado o que existan muchas obras que aborden el tema, sin embargo O. Reboul menciona:

No puede haber educación sin un fin. La actividad de enseñar no se explica tanto por un “por que” cuanto por un “para que” (un fin) [...] Una actividad no es educativa sino por su fin, ya sea implícito o explícito. Citado en: (Vázquez, 2012, pág. 82).

En este sentido de que la educación no se da por darse, si no que tiene un objetivo muy claro, según la cultura, tradiciones, estructura política o religión se puede decir que“(...) *la educación es una influencia, una ayuda intencional para el desarrollo recto de esas dimensiones naturales, acción que se vale de lo dado natural y culturalmente*”, (Vázquez, 2012, pág. 87).

La educación⁶ en la cultura nahua⁷

Para iniciar esta sección considero importante contextualizar por separado los conceptos Calmecac y Telpochcalli.

Calmecac

La palabra viene del náhuatl *calli* que significa “casa” y *mecatl* que significa “morador”, anteponiendo el prefijo C que significa o hace referencia a “lugar”. A raíz de la victoria obtenida por los mexicas sobre los tepanecas⁸ de Azcapotzalco el mundo mexica comienza a

⁶ Es importante mencionar que la instrucción dada en lo que hoy denominamos escuelas era algo a lo cual sólo tenían acceso los varones, las mujeres eran educadas por sus madres en los quehaceres domésticos y aprendían a hacer esposas y madres.

⁷ El término nahua hace referencia a una comunidad lingüística compuesta por una serie de grupos que hablan la lengua mexicana y que, herederos de las grandes culturas del altiplano central, llegaron a dominar la cuenca de México y la región mesoamericana en la época prehispánica. el vocablo nahua significa hablar con claridad, con autoridad o conocimiento, aunque en algunas regiones los nahuas se refieren a sí mismos como macehual, campesinos, tal vez haciendo referencia a la antigua división clasista de la sociedad nahua que dividía a la población en pillis y macehuals. Estos últimos eran la gente del común, los tributarios, casi siempre campesinos. (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2016).

⁸ El altépetl tepaneca de Azcapotzalco fue capital de un imperio hegemónico que se desarrolló aproximadamente entre 1370 y 1428. Este reino tepaneca llegó a unificar políticamente a las poblaciones de la cuenca lacustre, e incluso algunos otros territorios más distantes. Durante prácticamente todo ese periodo de ascenso y crecimiento tepaneca, Azcapotzalco estuvo gobernado por Tezozómoc, verdadero artífice de aquel imperio. Tras su muerte, sus dominios se vieron sacudidos por un conflicto interno –conocido como la Guerra Tepaneca (1428-1430)– que

tener una serie de cambios estructurales muy significativos que les permitieron pasar de ser un pueblo pobre, oprimido y rechazado a convertirse en el imperio más poderoso de esos tiempos con un crecimiento y expansión muy importante. (Ortega, 2009).

Izcoátl, rey mexica por aquel entonces, junto con su consejero Tlacaélel, deciden reformar la vida de su pueblo en los órdenes político, religioso, histórico y social. Como primera medida decidieron destruir la antigua versión de la historia de los mexicas; se dispusieron a delinear un proyecto político en el que se exaltara la preeminencia del pueblo mexicano por sobre todos los demás. En la renovada historia, uno de los puntos centrales fue poner en un primer plano a su Dios Huitzilopochtli y construirle un gran palacio para resaltar su valor. (Ortega, 2009).

En ese contexto y proceso es como surge el Calmecac como una escuela para los hijos de las élites mexicas en la cual se les entrenaba para ser sacerdotes, guerreros de la élite, jueces, maestros o gobernantes; en ese proceso educativo se les enseñaban todos los avances científicos (en diversas disciplinas) con que los mexicas contaban, así como valores morales, tradiciones, música y estrategias de administración.

otorgaría el poder a Tenochtitlan y sus aliados. El imperio sería refundado y pasaría a constituir el imperio mexica, que ampliaría sus dominios hasta límites nunca alcanzados en la historia mesoamericana. En una carta escrita en latín al rey de España en 1561 por nobles indígenas de Azcapotzalco, se describe a Tezozómoc como antiguo “señor de nuestro pueblo [...] muy rico y generoso, pero sobre todo muy longevo”, el cual “puso a sus hijos, que los tuvo numerosos, como señores de las colonias por él fundadas”. En efecto, una amplia red dinástica con centro en Azcapotzalco daba estructura al imperio tepaneca. Los señores de los centros subordinados más importantes estaban emparentados con el linaje de Tezozómoc. En Coyoacan, Tlacopan, Tlatelolco, Acolman y Toltitlan, entre otros, gobernaban directamente hijos de Tezozómoc; en otros altépetl, con un rango algo menor a los anteriores, gobernaban señores locales casados con hijas de Tezozómoc, de modo que la descendencia que podía heredar el gobierno local era tepaneca por línea materna y por línea paterna no dejaba de identificarse con la dinastía local. (Santamarina, 2015).

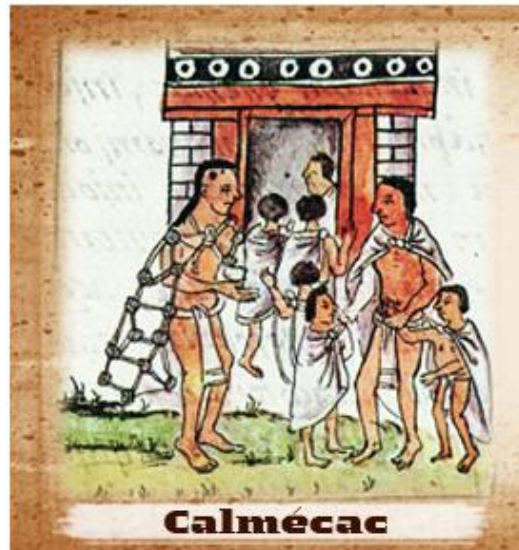


Imagen 1: Calmecac.

Telpochcalli

Es un término náhuatl que significa “casa de los mancebos”. Estas escuelas estaban en cada barrio de las comunidades, estaban destinadas para adiestrar e instruir a los hijos de los habitantes no pertenecientes a las élites de los nahuas. Las familias veían a los hijos como un obsequio especial de los dioses, por ello, entendían perfectamente que éstos debían ser instruidos para que continuaran el linaje familiar, costumbres y tradiciones.

Durante toda la infancia los menores (hasta antes de los 15 años) llevaban una educación informal en el hogar, en ésta eran instruidos en su cosmogonía, los roles propios de su sexo, valores o reglas de comportamiento. En el caso de desobediencia o no cumplir con las normas puestas por la familia y la cultura eran castigados severamente.

A partir de los tres años a los niños les eran asignadas pequeñas responsabilidades de acuerdo a su sexo y, en el caso de los varones, de acuerdo al oficio del padre.

Era hasta los 15 años cuando los varones comenzaban sus deberes de aprendizaje en el Telpochcalli:

Al cumplir los quince años. Los varones adolescentes eran obligatoriamente enviados por sus padres al Calmécac o al Telpochcalli. Mientras las jovencitas continuaban instruyéndose en casa junto a sus madres en las labores ancestrales que las capacitarían cuando llegara el momento para ser buenas esposas (...) En el Calmécac los hijos de los pipiltin aprendían los relatos históricos contenidos en los ámatl o libros sagrados (hoy conocidos como códices) que eran leídos en innumerables discursos por los viejos sacerdotes. (México desconocido, 2018).

Como se puede observar la educación en los nahuas era diferenciada (hasta clasista en términos de hoy) pero una de las razones fuertes de esa diferenciación es que los alumnos de las escuelas iban a desempeñar funciones muy distintas dentro de la sociedad en la que iban a crecer.

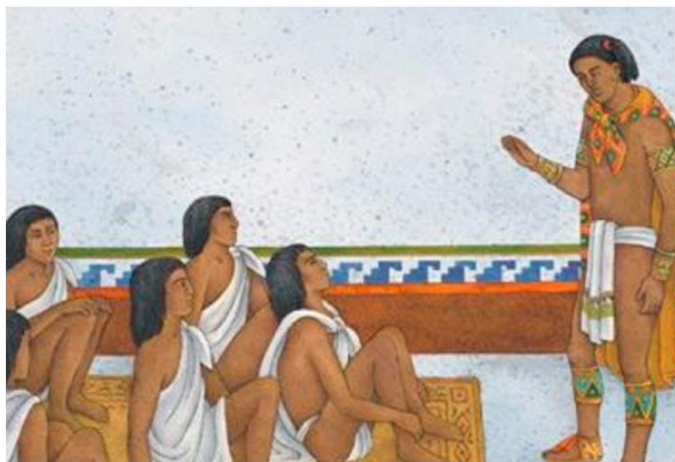


Imagen 2: Telpochcalli.

La filosofía de la educación en la cultura nahua

Para iniciar este apartado recurro a las palabras del Dr. Miguel León Portilla citadas por Lina Ortega: “la clave de la educación en los mexicas se encuentra en la concepción náhuatl de la persona como “rostro y corazón”(Ortega, 2009). Así como en la tradición alemana, la pedagogía, partía de un concepto de persona en la cual el espíritu el en centro y lo que se debía cultivar, acrecentar y cuidar los nahuas también centran su atención en los aspectos que consideran importantes en la persona, dichos aspectos serán retomados al momento de crear un modelo educativo que responda a intereses concretos, pero sin perder de vista la persona. Prestemos atención al siguiente fragmento de un texto nahua:

*El hombre maduro:
corazón firme como la piedra,
corazón resistente como el tronco de un árbol;
rostro sabio,
dueño de un rostro y un corazón,
hábil comprensivo. (León, 1987, Pág. 193).*

El sistema educativo nahua pretendía construir hombres fuertes (no se refiere a fuerza física), si no fuertes de carácter y perseverancia, con un corazón firme en lo que persigue, es decir perseverante, fiel; pero todo eso acompañado de sabiduría que le permita analizar, ser estrategia, actuar, conocerse y comprenderse en todas sus dimensiones para poder explotar al máximo lo que es, sabe y tiene.

Al igual que en las tradiciones alemanas y francesas (pedagogía y ciencias de la educación) el sistema educativo de los nahuas daba un espacio muy especial a la educación de las construcciones morales de su cultura, los jóvenes tenían que conocer los cánones establecidos, saber sus razones de existir, respetarlo y a la vez encargarse de que todos los cumplan, así como en su momento transmitirlo a sus hijos. A la vez el modelo daba lugar a la fortaleza y el control de sí mismo lo cual puede ser análogo a la pedagogía alemana en la cual toda la ciencia se centraba en el desarrollo del espíritu, pues en la concepción nahua, al preocuparse por el control de sí mismo se puede equiparar con preocuparse con fortalecer el espíritu, tal como la corriente pedagógica alemana lo hacía.

Se puede resumir que educar para la concepción nahua consiste:

(...) se entiende por educar, el acto de hacer poseer a los hombres la gran herencia de sus antepasados, formar su mentalidad hacia la comprensión de los valores culturales, cívicos, éticos, religiosos, políticos, etc., y el sentido de la tradición; además enseñarlos a apreciarlos y utilizarlos a fin de llevarlos a la madurez sensible e intelectual. (Ortega, 2009).

Si se analiza la cita anterior se puede observar que el modelo educativo nahua no dista en nada de la tradición francesa, ya que en ambas centran en gran medida la atención en la parte sociológica, se preocupan por el ser humano en colectividad y hacen un esfuerzo, en sus modelos de enseñanza, para que cada individuo conozca y respete los cánones sociales en las diferentes esferas que conforman a ésta: valores morales, culturales, cívicos, éticos, religiosos y

políticos; pasando además por el adiestramiento en oficios para las clases obreras y en la administración y ciencias para las élites. Los modelos francés y nahua se preocupan por formar conciencias colectivas, que el hombre sepa que no es una isla, si no que forma parte de un todo: el clan.

Miguel León portilla menciona que el objeto del sistema educativo de los nahuas era:

Cómo vivir, cómo han de obedecer a las personas... cómo han de entregarse a lo conveniente, lo recto (criterio náhuatl de la moral), pasa a formularse expresamente aquello que era la inspiración y el meollo de lo que se impartía a los estudiantes: “todos allí recibían con insistencia, la acción que da sabiduría a los rostros ajenos la ixtlamachiliztli náhuatl”. (León, 1980, Pág. 196).

Observando la cita anterior se puede dar cuenta de que tal objetivo empata perfectamente con la pedagogía de la corriente alemana y la ciencia de la educación de la corriente francesa pues los nahuas en su sistema educativo se preocupaban por el interior del hombre (espíritu para los alemanes) y también del hombre en sociedad, punto en el que la tradición francesa se centra.

Al igual que en la tradición anglófona los nahuas también se preocuparon por un método de enseñanza-aprendizaje, es decir no descuidaron la atención el cómo el ser humano va a aprender los nuevos conocimientos:

Primero la memorización. Así aseguraban la transmisión del conocimiento; luego la reiteración de los contenidos; por último la representación. Los famosos códices, afortunadamente conservados, permiten apreciar las imágenes que demuestran las formas de las que se valían para internalizar el conocimiento. En el caso específico de la educación, las ilustraciones de

los códices muestran las clásicas secuencias donde maestro y alumno reproducen un diálogo tan viejo como el arte de enseñar.(Suárez, 2001).

Si bien es cierto esta cultura no se preocupó en construir modelos pedagógicos si no que centró su atención en la importancia de los contenidos, es decir, no se preocupó en la forma, si no en el fondo; sin embargo el hecho de tener que enseñar nuevos conocimientos a los menores les obligó a buscar la mejor manera de que este proceso se realizara y encontraron: la memorización, repetición, y representación de lo aprendido (plasmarlo), claro, el proceso iba acompañado de castigos para quienes no lograban realizar el ciclo del proceso con buenos resultados o como se le indicaba.

Si se analiza un poco se puede decir que los nahuas ya aplicaban lo que hoy se nombra como modelo conductista que en muchos sectores de la educación sigue teniendo una gran aceptación y aplicación, a pesar de la gran diversidad de corrientes pedagógicas que existen hoy día.

Conclusión

Sin duda se puede hablar de una filosofía de la educación reflejada en el modelo educativo de los nahuas, pues al comparar sus procesos y postulados con lo que las grandes corrientes universales de la filosofía de la educación dictan se encuentran varios elementos comunes, mismos que son medulares y constantes en todas ellas, incluyendo la nahua.

Al igual que la pedagogía alemana el sistema educativo nahua se preocupa por el desarrollo del espíritu, esto por medio del fortalecimiento del conocerse a sí mismo para ser fuertes y decisivos; pues como se dijo anteriormente el hombre nahua se concibe a sí mismo como rostro y corazón y eso sin duda son cualidades del espíritu que los alemanes pusieron como centro del quehacer de la pedagogía.

Por otra parte, el sistema nahua pone particular interés en el arraigo de valores morales, cívicos, éticos y religiosos como medio para que las sociedades funcionen, pues son estos cánones medios de regulación que permite la convivencia. En este sentido la idea no dista mucho de la tradición alemana y de la ciencia de la educación francesa, sobre toda de ésta última, pues recordemos que ésta saca a la filosofía del terreno de juego para meter a la sociología y por tanto la preocupación del proceso educativo va a centrarse en lo que el hombre necesita conocer y saber para vivir en sociedad y que éstas sean exitosas y funcionales.

También, no se puede dejar pasar la similitudes con la tradición anglófona que propone la crítica, análisis y hermenéutica dentro de lo que denominaron filosofía de la educación, ésta deja de lado al individuo de la tradición alemana, a la sociedad de la tradición francesa para centrar su atención en el proceso en sí para que éste sea exitoso sobre lo que quieren que el estudiante aprenda; en ese sentido los nahuas también tenían un método de enseñanza

establecido, si se quiere ver era muy básico y rudimentario, de seguro éste modelo fue copiado de la observación de cómo aprenden los niños ciertos conocimientos o habilidades en los hogares, pero al final de cuentas era un método concreto, especificado paso a paso para lograr que el alumno aprendiera independiente mente de su clase social y por tanto de la escuela a la que asistiera: Calmecac o Telpochcalli.

En las tres tradiciones expuestas, se daba un valor especial al conocimiento y avance científico (sobre todo en la tradición alemana y anglófona), en este tema la cultura que ocupa este texto no es la excepción, pues en los Calmecac los hijos de las altas esferas sociales debían conocer los avances y descubrimientos científicos que sus antepasados habían realizado, de igual forma, algunos de los alumnos de estas escuelas debían dedicarse a la ciencia con la finalidad de utilizarla en la práctica en pro de la estabilidad, desarrollo y éxito de la sociedad.

Si se analiza a fondo el método de enseñanza de las escuelas nahuas se observará que éste no dista mucho del conductismo que el psicólogo estadounidense John B. Watson desarrolló a comienzos del siglo XX, teoría que fue auspiciada gracias al asociacionismo de la filosofía inglesa.

Recapitulando, sin duda se puede hablar de una filosofía de la educación nahua, pes éstos en su proceso de enseñanza-aprendizaje y en los fines que éste persigue es igual a los postulados de los que

hoy día se acepta de manera universal como filosofía de la educación. Claro, la forma de hacerlo o de plasmar sus objetivos es muy diferente, pero como dice León Portilla: cada cultura tiene su modo particular de verse a sí mismo y de expresarse, (León, 1993, Pág. VIII), y eso no hace menos ni más válida un postulado o idea.

Bibliografía

- Alcántar, J. (2011). *Wiphala*. Obtenido de <http://www.wiphala.org/nahuatl23.pdf>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2016). *CDI*. Obtenido de http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/nahuas.pdf
- Díaz, A. (2013). *DIALNET*. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4805877.pdf>
- Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. (1990). *Jurídicas UNAM*. Obtenido de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3406/4.pdf>
- León, M. (1980). *TOLTECAYOTL. Los aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León, M. (1987). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León, M. (1993). *La filosofía estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.

- Marquínez, G. (1989). . *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?*
Bogotá: El Búho .
- México desconocido. (2018). *México desconocido*. Obtenido de
<https://www.mexicodesconocido.com.mx/educacion-mexica-telpochcalli.html>
- Navarrete, S. (2015). *El espectador*. Obtenido de
<https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386>
- Ortega, N. (2009). *Destiempos*. Obtenido de
<http://www.destiempos.com/n18/ortega.pdf>
- Padilla, A. (2014). *Publicaciones del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Umanidades de la Universidad de Guadalajara*.
Obtenido de
<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/grieta/pdf/grieta04/3.pdf>
- Salazar, A. (2006). *¿Existe filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno Editores.
- Santamarina, C. (2015). *Arqueología Mexicana*. Obtenido de
<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/teozomoc-y-tenochtitlan>
- Suárez, C. (2001). *Sistema de Información Científica Redalyc* .
Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/652/65200609.pdf>
- Ubiarco, A. (2013). *SCRIBD*. Obtenido de
<https://es.scribd.com/doc/166887584/Calmecac-y-Tepochcalli>

Vázquez, S. (2012). *La filosofía de la educación. Estado de la cuestión y líneas esenciales*. Buenos Aires: CIAFIC.

Referencias de las imágenes

Imagen 1: Calmecac.

https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/al/cont/hist/mex/mex1/histMexU2OA03/img/xHM1u2oa03p16e01.jpg.pagespeed.ic.Y_bH326T98.webp

Imagen 2: Telpochcalli.

<https://www.mexicodesconocido.com.mx/sites/default/files/nodes/inline/educacion-mexica-550.jpg>

CULTURAS PREHISPÁNICAS: UNA OTREDAD LATENTE

JOSÉ GUADALUPE OLIVARES TERRONES¹

«El héroe nunca olvida quien es, para así poder,
finalmente, llegar a serlo.»

F. Savater: *La tarea del héroe*

Introducción

La otredad es siempre una fuerza de confrontación que cimbra incluso a la más consolidada e impermeable identidad, anclada en la más inamovible de las metafísicas. Se le puede negar, pisotear, eludir, ignorar, pero siempre estará a la puerta, llamando insistentemente, no cual mozo en plena pubertad que demanda una atención narcisista, sediento de reconocimiento, sino como verdad humana que exige para sí la reivindicación y valía que, en cuanto tal, le es debida desde siempre.²

El otro interpela, cuestiona, es motor de renovación dinámica de lo uno. Esta constante pugna entre lo que se es y lo que no, lo propio y lo ajeno, pule de manera asidua y nunca acabada el ser más íntimo de cada subjetividad. Sin embargo, la otredad no siempre está

¹ Alumno de la licenciatura en filosofía modalidad mixta de la Universidad Intercontinental. Correo de contacto: jose.gpe.ot@gmail.com

² Naturalmente no se apela aquí a que toda manifestación cultural debe ser aceptada, o en su defecto, a lo menos tolerada, independiente de todo, ya que, en efecto, existen algunas cuya vocación identitaria se basa en el dominio y negación de otras, ya sea de forma velada o explícita, por lo que hacerles frente es éticamente deseable (argumento conocido como la paradoja de Popper).

«afuera», como exterioridad literal, sino que también se encuentra en el interior, como ese ámbito oscuro, ensombrecido por las practicas sociales, que de forma usualmente velada, se relega al espacio del *no ser*, pero que, sin embargo, es latente y hace acto de presencia de múltiples maneras.

Un caso que bien encuentra lugar en ambas perspectivas, es el que refiere a las culturas precolombinas, a cuyo análisis estas breves líneas se avocan —más específicamente a la cultura Nahuatl. En efecto, su estudio puede efectuarse, según el marco propuesto, desde dos puntos de vista. El primero hace referencia a que dichas culturas, en nuestro contexto social, forman parte indiscutible de esa otredad que siempre somos nosotros mismos, aunque generalmente no asumida, lo que le hace aún más distante, pero que, no obstante, en las formas de vida, en el lenguaje mismo, siguen presentes, formando parte medular de lo que somos. La segunda, que si se mira de cerca, quizá en el fondo no sea tan diferente a la primera, tienen que ver con su *ser cultura* en cuanto tal, es decir, manifestación humana que está fuera de los esquemas de cosmovisión propios, puesto que que sus prácticas cotidianas y las de la cultura occidental están ciertamente distanciadas por una amplia brecha, que, no obstante, no es insalvable, siendo menester, en la medida de lo posible, dejarle que hable por sí misma.

Esperemos que con lo dicho en este texto, se logre algún acercamiento a ambas perspectivas, volviendo la mirada a “nuestros

orígenes” en pos de comprender mejor nuestra propia “otredad”, salvando prejuicios negativos que circundan el imaginario colectivo de las culturas autóctonas, de manera que se respete también la otredad que son, en cuanto forma de vida. Se desea pues, como reza el dicho popular, matar dos pájaros de un tiro.

Desarrollo

Una de las primeras cosas a tener en cuenta, es que la acción humana, si pretende sustraerse al mero acto mecánico, exige de su agente una verdadera apropiación sentida³, lo que implica una selección, cuya principal característica es la coherencia, tener sentido. El criterio selectivo, no obstante, nunca es determinado de manera absoluta, pues en él confluyen una compleja red de elementos, entre los cuales pueden encontrarse la escala de valores, motivaciones irracionales, intereses, creencias previamente asumidas. Aceptar una creencia como válida puede transformar de manera sustancial el criterio, que a su vez permitirá a ideas tildadas de inexactitud pasar al *reino* de la verdad. Es un movimiento imposible de categorizar plenamente, cuyos componentes se afectan mutuamente. Sin embargo, es la exigencia de suficiencia en las razones la que hace suponer un nivel cognitivo superior, propio del ser humano,

3 Esto por lo menos en algún momento del proceso cognitivo que establece las bases para que alguien crea lo que cree. Ya lo hacía notar Luis Villoro, cuando afirmaba que no es posible tener siempre “a la mano” las razones que han llevado a alguien a tener por válidas las creencias que posibilitan su actuar, pero sin duda alguna, en el momento crítico de deliberación, donde se ponderaron motivos y razones, hubo este sentimiento, que dota a cada cual del grado de convicción necesario para moverse en el mundo de determinada manera (Vid. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 93-96).

independientemente de las formas específicas que en diferentes culturas adquiriera.

Ahora bien, uno de los principales prejuicios que se tienen contra las manifestaciones culturales prehispánicas, misma que hunde sus raíces hasta los primeros contactos entre ellas y la civilización europea, es de considerarles como inferiores, quizá pre-rationales, inmersas en una especie de inferioridad intelectual. En efecto, como se recordará, acaloradas discusiones tuvieron lugar en la Junta de Valladolid tratando de determinar si “estos seres” eran poseedores de un alma racional o si, por el contrario, se asemejaban más a las bestias, en cuyo caso suponerles un alma animal era lo más adecuado —tema por supuesto nada vacuo, ya que de sus conclusiones dependía enteramente su destino. Pareciera como si los argumentos esgrimidos por Fray Bartolomé de las Casas no terminaran de hacer eco todavía. Se les niega a los antiguos —y por ende a sus herederos contemporáneos— la capacidad de asombro, pensamiento y racionalidad.

Definir el término razón es ciertamente algo complejo, pero si se la piensa en los términos expuestos líneas arriba, naturalmente que las civilizaciones nativas de América no tienen nada que envidiar a sus iguales paleárticas del viejo mundo. Ciertamente es que quizá proponer una filosofía de la Historia a la manera del abate Molina, cuya apuesta se puede condensar en la frase “la mente humana, puesta en las

mismas circunstancias, piensa las mismas ideas”⁴, sea un tanto excesiva, ya que la metafísica implícita es bastante problemática, pero sostener opiniones cual Juan Ginés de Sepúlveda adolece igualmente de una perspectiva fundamentada.

Estos prejuicios están vinculados directamente con una ontología fuerte, de corte metafísico, dónde la verdad es una, y el modo de acceso a ella privilegio de unos cuantos. En la tradición occidental dicho modo de pensar estuvo ligado al cristianismo, cuyas estructuras secularizadas fueron heredadas por la modernidad. Bajo una lógica de semejante talante, no hay empacho alguno para condenar e infravalorar lo que pudiera ser *otredad*, ya que, en sentido estricto, no hay lugar para ello. Pertenecen al reino de las tinieblas, y “deber cristiano” es llevarles a la luz, aunque esto sea en detrimento directo de su realidad corpórea, en contra de su voluntad, ya que en última instancia, lo que vale es ganar las almas.

Mismo esquema guardan aquellos que, siguiendo la lógica secularizadora, dejan atrás el revestimiento religioso —pero acaso no tan radicalmente como para secularizar el término de *verdad*—, pero defienden a ultranza una sola manera de pensar, y en este caso, de hacer filosofía. Sin embargo, es el discurso de la posmodernidad, que cuestionando y debilitando las estructuras, disuelve la verdad deontológica en procesos de argumentación, deviniendo en lo que

4 Juan Ignacio Molina, “Historia Civil”, citado en Miguel Rojas Mix, “América en la concepción ilustrada de la historia” en Arturo Andrés Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Barcelona, Trotta, 2000, p. 266.

algunos filósofos llaman «ontología hermenéutica»⁵, brinda la ocasión de repensar los modelos bajo los cuales ha sido leída la historia de la humanidad, allanando el camino para una ética de la interpretación. Desde esta lógica, pues, tiene pleno sentido la frase de León-Portilla, “Todo hombre de necesidad filosofa, sin necesidad de ajustarse a los moldes de Platón y Aristóteles, Buda o Vivekananda.”⁶

Al igual que diferentes pueblos, habitantes de alguna recóndita latitud del globo, los moradores del nuevo mundo se hicieron las preguntas fundamentales, de cuyas respuestas la vida humana se vale para crear las coordenadas que le permitirán desarrollarse. Comenta León-Portilla, refiriéndose a los nahuas, que “Sus preocupaciones —como lo muestran los textos— versaron sobre el origen y naturaleza del mundo, del hombre, del más allá y de la divinidad.”⁷ Ahora bien, se comprende que la sola formulación de dichas interrogantes no es suficiente para la existencia de una filosofía, aunque ciertamente son un excelente inicio. Quienes sostienen que no hay una filosofía en los pueblos originarios, lo hacen valiéndose de la notable presencia de narraciones mitológicas, que además de pertenecer a un raciocinio inmaduro, su estructura es completamente caótica, por ende, incapaz de fundamentar un pensar riguroso.

A estos hay que responder, en primer lugar, que, si bien el mito tiene su propia peculiaridad, mito, religión, filosofía, e inclusive hay

5 Vid. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 2007, p. 115.

6 Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1993, p. VIII.

7 *Ibidem*, p. 82.

quienes integran aquí a la ciencia misma, comparten, en términos de Cassirer, el ser mediadores entre el ser humano y la naturaleza, en cuanto son realidades simbólicas.⁸ ¿Y qué decir en el tema del caos? Según demuestra el mismo León-Portilla, en la multiplicidad de dioses que conformaron el panteón náhuatl subyace una estructura dual, cuyo punto de partida se encuentra en Ometéotl, *Señor y Señora de la dualidad*, mismos que, a su vez, responden a la exigencia epistemológica de fundamentación del mundo.

En efecto, en sus escritos también puede leerse la duda acerca de la verdad de este mundo: “Juzgando sin duda que este mundo en que hasta 'el oro y el jade se quiebran', más bien parece un sueño, y no tiene en sí mismo el buscado fundamento, inquirieron acerca de su verdad, en el plano metafísico: *topam*, en el mundo de 'lo que está por encima de nosotros’”⁹, cuya razón última de ser es, como se ha señalado, Ometéotl. Una narración encontrada en los *Anales de Cuauhtitlán*, presenta de manera simbólica a Quetzalcóatl planteándose la cuestión, quien concluye de esta manera:

Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad,
en el de los nueve travesaños con que consiste el cielo...¹⁰

8 Vid. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 55-60.

9 M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 89.

10 “Anales de Cuauhtitlán” citado en M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 90.

En definitiva, es el *Señor y Señora de la dualidad* quien es fundamento de la realidad, quien le ofrece su sustento y sostiene en pie. La función e interacción de los demás dioses, en su ser más recóndito, no hacen sino confirmar esta estructura dual, dando razón de Ometéotl.

Ahora bien, en las descripciones de los códices también es posible encontrar una cosmología, pues, en efecto, no sólo reflexionaron acerca de la fundamentación metafísica de lo existente, sino que también en cuanto a su conformación material, proyectando la forma misma del cosmos. Al igual que la mayoría de las civilizaciones, los nahuas se consideraron a sí mismos como el centro del universo —no es coincidencia que México signifique “Ombligo de la luna”. La tierra es un gran disco al centro del cosmos, circunscrita por un inmenso anillo de agua; tierra y agua están divididas en cuatro rumbos, que coinciden con los puntos cardinales, teniendo cada uno su propia especificidad simbólica:

Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos. Los nahuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego, a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.¹¹

Así también, de manera vertical, el mundo estaba constituido por 13 cielos y nueve infiernos.

11 M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 124.

Como puede apreciarse, todo el universo tenía un sentido, una razón de ser, así como un fundamento último según se vio antes.

Lo hasta aquí dicho, no obstante, no debe dar la falsa impresión de un simplismo. Las complicaciones propias de la teología, y su relación con hombre también abrumaron a las mentes más doctas de los *tlamatinime*¹², sumiéndoles en la perplejidad. Como muchas de las interrogantes filosóficas de la historia, éstas surgen al no encontrar un correlato entre el *deber ser* y lo que en la realidad sucede. Es bastante interesante que los nahuas expresaran su sentir y pensamiento en la poesía, pues eso deja ver una profunda conciencia de la paradoja que es la vida humana, y quizá que cuestiones tan escabrosas mantienen su riqueza y hondura si son expresadas bajo este género literario.

En la tradición occidental, esta disciplina no ha gozado de una buena aceptación. Si se remonta el estudio a sus inicios, puede constatarse que cierta línea de pensamiento le ha considerado pensamiento de segunda. Prueba de ello son las opiniones de uno de sus más grandes intelectuales, Platón, quien la desdeña sin miramientos, por tenerle como una producción en absoluto inútil, vacua y, la más grave de todas quizá, inmoral. Sin embargo, como bien evidencia María Zambrano, haciéndole justicia a la poesía, el quehacer poético alcanza un nivel de lucidez que muchas veces la violencia de la prosa filosófica deja de lado. Dicha claridad implica un

12 “Los que saben algo o los que saben cosas”, término que, aunque no de manera exacta, se aproxima a lo que en Occidente conocemos como filósofo.

enorme esfuerzo, así como un pleno ejercicio de las facultades cognitivas que para nada son inferiores al raso discurso racional. En palabras de la autora, “La poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas, porque es martirio de la lucidez, del que acepta la realidad tal y como se da en el primer encuentro. Y la acepta sin ignorancia, con el conocimiento de su trágica dualidad y de su aniquilamiento final.”¹³

Un ejemplo ilustrativo formidable se encuentra en los siguientes versos, cuya situación temporal se ubica después de la conquista, enmarcada en el diálogo entre un *tlamatinime* con frailes, donde este primero habla por el pueblo, externado su desolación y sufrimiento ante las circunstancias desgarradoras que los mismos colonos han traído consigo:

Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados.
(Mas) ¿a dónde debemos ir aún?
Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
déjenos pues ya morir,
déjenos ya perecer
puesto que ya nuestros dioses han muerto.¹⁴

La imagen poética habla por sí misma.

Ahora bien, no es que haya sido menester padecer situación límite semejante para abrirse a la palabra. La constante interrogante sobre la trascendencia dio suficiente material para reflexiones

13 María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 58.

14 M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 130.

fecundas y profundas. ¿Hay algo más que el devenir y la fugacidad de esta tierra? Tal ha sido la cuestión que a muchos, en distintas épocas, ha aquejado. Por un lado, tienen cierto que, de hecho, hay algo más allá de esta vida, la idea de la estructura del mundo citada más arriba lo confirma. Sin embargo, cómo aseverar algo tajantemente, puesto que a ciencia cierta poco o nada se sabe; la vida humana se desenvuelve en este mundo, y muy poco puede saberse también de ella. ¿Cómo expresar la verdad entonces? Su respuesta: Mediante *Flor y canto*.¹⁵ De esta manera dice León-Portilla que

Es necesario concluir 'que lo único que puede ser verdadero sobre la tierra'—en opinión de los *tlamatinime*— son los poemas, o si se prefiere, *la poesía*: 'flor y canto. Y es que persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de 'qué es lo verdadero' no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una 'adecuación de la mente de quien conoce con lo que existe'.¹⁶

Sin embargo, agrega poco más adelante el mismo autor, no hay que pensar entonces en un relativismo absoluto, un escepticismo, puesto que “en cualquier forma, la verdadera poesía implica un peculiar modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior, o si se prefiere, resultado de una intuición.”¹⁷ Esto es, ciertamente la verdad no podía expresarse de otra manera que como poesía, puesto que el misterio de la existencia del mundo, así como las cosas del más allá,

15 *Flor y canto* es un *difrasismo* (*in xóchitl in cuícatl*) cuyo sentido metafórico es el poema, la poesía. El difrasismo es “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes (Ángel M. Garibay K., “Llave del Náhuatl”, citado en M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 143).

16 M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 143.

17 *Ídem*.

no son asequibles al ser humano de manera clara y distinta, lo que no significa negar el conocimiento; este existe, pero no pueden abarcarlo en su totalidad las limitaciones humanas. La lucidez de este paradójico existir, según se ha señalado, se expresa de manera óptima por la poesía.

En lo tocante a la idea antropológica, las narraciones de los *tlamatinime* sugieren que la existencia del ser humano, de alguna manera, es de necesidad cósmica. En efecto, es bien conocido el mito, que citamos a continuación, en el que *Quetzalcóatl*, el dios héroe por antonomasia para los nahuas, se arriesga y sacrifica para traer a los humanos a la vida (lo que, por lo demás, da mucho que pensar por su parecido con el cristianismo, semejanza que hace pensar en los arquetipos de Jung). El fragmento que se cita puede dividirse en dos partes: el primero de ellos, cuando *Quetzalcóatl* es capaz de tomar los huesos preciosos y sacarlos del *Mictlán*, y el segundo, cuando junto con otros dioses, hace merecimientos y sacrificios para el nacimiento de la humanidad:

Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos: Estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ato *Quetzalcóatl*.

Y una vez más *Mictlantecutli* dijo a sus servidores: Dioses, ¿De veras se lleva *Quetzalcóatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo.

Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos, que mordieron y royeron las codornices.

Resucita después *Quetzalcóatl*, se aflige y dice a su *nahual*: ¿Qué haré *nahual* mío?

Y éste le respondió: puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.

Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.

Y tan pronto llegó, la que se llama *Quilaztli*, que es *Cihuacóatl*, los molió y los puso después en un barreño precioso.

Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. Y luego hicieron merecimiento los dioses que se han nombrado: *Apantecuhtli*, *Huictlolinqui*, *Tepanquizqui*, *Tlallamánac*, *Tzontémoc* y el sexo de ellos, *Quetzalcóatl*.

Y dijeron: Han nacido, o dioses, los *macehuales* (los merecido por la penitencia).

Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses).¹⁸

Este texto, pues, da razón del ser humano, siendo el resultado de la acción directa de los dioses, de su esfuerzo y su sacrificio, legitimando así también ciertas prácticas rituales que, sin embargo, no fueron bien comprendidas en su momento por los españoles, lo que propició y pronunció aún más el malentendido y prejuicio de ser un pueblo de bárbaros —como en este caso, el ritual que rememoraba este preciso pasaje, el cual consistía en la autoperforación del miembro. ¿Y no hay acaso irracionalidad en esta cosmovisión? Recuérdese que el actuar divino está siempre más allá de las capacidades humanas, los deseos y voluntad de los dioses siempre son en gran medida insondables; no son racionales por absurdos, lo son en cuanto están más allá, son *supra-racionales*.

Un último tema que convendría tocar es el referente al libre albedrío, a la capacidad humana para decidir o no. En mayor o menor medida, toda cultura que afirme la existencia de dioses, o al menos una fuerza de magnitudes inimaginables, generalmente llamada *destino*, cuyo acaecimiento es necesario, se vio obligada a plantearse la cuestión del mal y la libertad humana. En Occidente un ejemplo

18 *Leyenda de los soles*, citado en M. León-Portilla, *op. cit.*, pp. 183-184.

paradigmático se encuentra en San Agustín, quien no escatimó esfuerzos en tratar de compaginar la existencia de Dios, como ser omnisciente, con un principio fundamental del cristianismo, que es el de la libertad humana. Si consiguió o no su cometido, será tema de otra discusión; por ahora sólo se pretende señalar que preguntarse sobre destino y voluntad humana, es un tema filosófico legítimo.

Para los nahuas, ciertamente había un destino. Este podía ser predicho mediante un complejo sistema que se plasmó en el *Tonalámatl*, o libro adivinatorio. Este códice era interpretado por los *tonalpouhque*, quienes daban su veredicto tomando en cuenta varios factores que influían en el destino de cada uno, tales como el carácter del año en que se nacía, así como el día de la trecena, su número y su signo conductor.¹⁹ Sin embargo, aunque estos componentes influían, no determinaban de manera absoluta. En efecto, el *tonalpouhque*, siendo testigo de que un recién nacido no le esperaba un futuro prometedor, podía hacer uso de diversos recursos que compensaban sus malos augurios, como podían serlo ciertas oraciones, ritos o consagraciones extraordinarias a diversos dioses.

Sin embargo, las decisiones personales también tenían peso. Aún sabiendo el resultado predicho en el *Tonalámatl* de cada uno, “[...] se reconocía que con su querer y su amonestarse a sí mismo (*mo-notza*) podría lograr que le fuera bien en la vida, del mismo modo que podría perderse, aún a pesar de haber nacido en un día

19 Para una explicación más detallada de la manera de medir el tiempo por parte de los *tonalpouhque*, véase M. León-Portilla, *op. cit.*, pp. 193-197.

propicio.”²⁰ De esto es posible concluir que la labor de la enseñanza tuvo un lugar importante entre los habitantes del Valle de México, no solo en lo referente a cuestiones prácticas y de oficios, sino también con lo correspondiente a una educación ética y moral, ya que de ella dependía en gran medida una buena o mala vida de las personas, por ello la figura del maestro tenía una gran importancia y se le debía respeto, cosas que se ejemplifican en los siguientes versos:

Maestro de la verdad, no deja de amonestar...
les abres los oídos, los ilumina...
gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza...²¹

Así pues, para el azteca, su vida se mueve entre el acaecer del destino y la decisión personal, sin que una prime de manera absoluta sobre la otra, siendo menester una educación. Baste con lo hasta aquí dicho para ilustrar el punto.

Conclusión

De acuerdo con la introducción, este trabajo pretendía un objetivo doble: en primer lugar, remitirnos a un estudio de la cultura nahua, a fin de comprendernos a nosotros mismos de mejor manera, tener una claridad un poco mejor sobre esa *otredad* que siempre somos nosotros mismos, en cuanto herederos suyos en ciertos aspectos; por otro lado, desmitificar prejuicios, que según se ha visto, tiene su

20 M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 198.

21 *Ibidem*, p. 199.

origen en la colonia misma respecto de las culturas autóctonas, y que sin embargo, siguen vigentes hasta nuestros días, con el fin de que su riqueza en cuanto cultura un tanto ajena a la nuestra, sea captada de forma más integral, no sólo su pasado, sino también en su actualidad. Como se sugirió, quizá tanto el rechazo hacia afuera, como el interiorizado, sean diferentes síntomas de ese mismo mal. Quizá uno de los más grandes prejuicios es el de considerarles como culturas inferiores, pre-rationales, en definitiva, subdesarrolladas.

Pues bien, respondiendo a estos objetivos, y recogiendo lo expuesto en el cuerpo del escrito, podemos decir sin temor alguno, que las culturas precolombinas no tienen nada que envidiar a otras, en este caso, a la considerada como “cultura por excelencia”, la europea, pues, en este caso, la cosmovisión nahua, es una manera completamente racional de dar solución a las grandes preguntas existenciales que aquejan al ser humano. Ciertamente, pueden encontrarse particularidades que no encuadran en el esquema en el que alguien perteneciente a una latitud distante podría parecerle aberrante, pero son precisamente esos los detalles que le hacen única, irreductible, y por lo tanto, *otra*. Valorarlos en su justa medida propicia un enriquecimiento mutuo que puede ampliar los horizontes culturales, en esta incesante búsqueda por *ser* que caracteriza a la humanidad.

Tener presente esto, no obstante, no es suficiente por sí mismo para superar los malos entendidos, hace falta también voluntad para

llevarlo a cabo, pero es un primer paso. La búsqueda de uno mismo y del otro es algo que no se termina nunca, y por ello el descubrimiento y redescubrimiento del pasado, proporciona herramientas hermenéuticas para pensar al otro y a la mismidad, y con ello, abrir horizontes de acción insospechados.

Bibliografía

- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 415 págs.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1993.
- Roig, Arturo Andrés, (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Barcelona, Trotta, 2000.
- Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, España, Ariel, 2009, 366 págs.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 2007, 160 págs.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2013, 310 págs.
- Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 111 págs.

LA IMPORTANCIA DE LA ALTERIDAD EN EL HOMBRE

EDUARDO DE JESÚS VÍQUEZ CANO¹

En el presente trabajo se busca realizar una reflexión acerca de la importancia del concepto alteridad, en hombre, el cual da pie a un sinfín de posibilidades de investigación y estudio acerca de ello. De aquí que la reflexión de dicho concepto genera me ha llevado al desarrollo de una pregunta: ¿Será capaz el hombre de reconocer al Otro, siendo un *alter* del otro, sin tener una visión de conquistador (es decir del no reconocer al Otro), para poder vivir en paz y armonía con el Otro?

En este sentido, hablando de América Latina, es posible determinar con las categorías de conquistador y conquistado, a los europeos como los primeros y a los pueblos originarios como el segundo. Será entonces que los nativos de América, ante la conquista, ¿los nativos conocían la noción de alteridad? O ¿cuál sería la visión de alteridad que tenían los pueblos originarios?

"En estas ovejas mansas... entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos [*sic*] tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas, y destruillas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad."²

¹ Estudiante de Filosofía en la Universidad Intercontinental. Correo de contacto: laloviquez@live.com.mx

² Fernando Lázaro, Bartolomé de Las Casas en <<http://www.mgar.net/var/lascasas.htm>>, 2008. [2 de Marzo 2017].

Levinas es uno de los autores principales quien desarrolla el concepto de alteridad. Etimológicamente procede del latín, concretamente de la palabra “*alteritas*”, que es fruto de la suma de dos componentes: “*alter*”, que puede traducirse como “Otro”, y el sufijo “*dad*”, que se usa para indicar “cualidad”.³ En este sentido Levinas dice que la alteridad es “ser desde el Otro”, reconocer en el otro, que no es diferente a mí, pero que así mismo éste es diferente, lo que él es y yo no lo tengo, puedo aprender de él o viceversa.

Este autor menciona que “la huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Ese tiempo es la retirada al otro, y por tanto, degradación de la duración, que está entera en el recuerdo.” Al hablar del Otro, se habla de alteridad, en un sentido de no percibir al “Otro” como objeto o cosa manipulable. Es decir se trata de un reconocimiento de algo que no somos, pues el Otro no es igual a mí, o en otras palabras, el Otro no siempre tiene que ser igual a mí, pues se está en un mundo donde existen diversas culturas, modos de pensar, de hablar y actuar.

El otro está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto como un texto por su contexto [...] El otro no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo. Su significación cultural, que se revela y que, de alguna manera, revela horizontalmente, que se revela a partir del mundo histórico al que pertenece y que revela [...] su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*. Lo que puede ser formulado en estos términos: ese fenómeno que es la aparición del Otro”⁴

³ Julián Pérez Porto y María Merino, Definición de alteridad en <<http://definicion.de/alteridad/>> Publicado: 2012. Actualizado: 2014. [10 de Agosto 2017].

⁴ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p. 59.

Levinas toma el concepto del rostro, como un ejemplo de la importancia de la alteridad, tenemos por entendido que el rostro es la parte más débil y frágil del cuerpo y a pesar de ello es la parte que se tiene al descubierto, aun sabiendo de su vulnerabilidad. Por tanto Levinas compara al rostro con el Otro, pues el Otro debe ser algo importante así para mí.

Este autor, fue judío y desde ahí, se inspira en uno de los mandamientos de la ley mosaica “el no matarás” haciendo referencia no solo en cuanto a quitarle la vida a alguien, sino en cuanto no quitarle la dignidad al Otro pues “la presencia del otro forma parte del presente de mi vida”⁵.

“la relación con el otro como no aprehendida, como ya lo hago aparecer fenomenológicamente, conmueve por eso, porque esta relación no es ningún momento del saber. La otredad en la que acontece el otro acontece como orden. ¿Y de dónde viene esa relación? Esta orden es una llamada, una llamada a la responsabilidad [...] no sólo se pide una respuesta sino que en primer lugar se pide responsabilidad [.....] la otredad la diferencia entre el otro y yo es decisiva: mi alimentación es importante, pero es más importante la alimentación del otro”⁶

Con el paso del tiempo, en la modernidad, se inicia un proceso de producción entorno hacia el Otro. Ya no trata de matarlo, devorarlo o seducirlo, a base de enfrentamientos, sin embargo tampoco se trata de amarlo u odiarlo.⁷ Ahora el Otro (cosificado) se ve como objeto de

⁵*Ibidem.*, p. 73.

⁶*Ibidem.*, p. 107 – p.109.

⁷Cfr. Jean, Baudrillard y Marc, Guilaume, *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000, p113.

producción y este puede ser remplazado a beneficio propio y moverlo o manejarlo como simple pieza en un juego.

En este sentido la alienación se convierte en pérdida de personalidad o de identidad de una persona o de un colectivo⁸, sin embargo la peor de las alienaciones no es ser despojado por el Otro sino *estar despojado del Otro*. Esto consiste en producir al Otro en ausencia del Otro y, por lo tanto, ser enviado continuamente a uno mismo y a la imagen de uno mismo. Si en la actualidad estamos condenados a nuestra imagen (a cultivar nuestro cuerpo, nuestro *look*, nuestra identidad, nuestro deseo)".⁹

Asimismo existen distintos tipos de alteridad, vistos desde los ámbitos en los que generalmente el hombre interactúa y en el siguiente enlistado se muestra esos tipos de alteridad que nos ofrece el libro de María del Pilar Zeledón Ruiz:

- 1) **Alteridad económica:** Motor determinante de la vida social. El ser es desplazado por el tener, supone para su existencia: la posibilidad de acceder a un empleo digno y gratificante (para una adecuada calidad de vida y, equidad social); satisfacción masiva de las necesidades básicas (alimentación, vivienda, salud, educación, vías, etc.); adecuadas políticas de inversión social (que garanticen la satisfacción de dichas necesidades); una más justa y equitativa distribución de los bienes y servicios.

⁸Oxford University, Oxford living dictionaries, definición de alienación en <<https://es.oxforddictionaries.com/definicion/alienacion> > [10 de Agosto del 2018].

⁹ Jean, Baudrillard y Marc, Guiaume, *Op. Cit.*, p 119.

- 2) **Alteridad política:** Supone: recuperar el sentido original de la palabra *Política*μ (pueblo). Un gobierno designado por el pueblo y que debe servir al mismo); aplicar este concepto en otros contextos (familiar, educativo, laboral, social, etc.); igualdad de oportunidades para participar en política (sea como elector o, como candidato) y, la no discriminación.
- 3) **Alteridad erótica:** Supone: no usar al otro como objeto para mi placer o para mi beneficio, dominándolo y anulándolo; no estimular comportamientos nocivos, como el machismo y/o la coquetería temprana y excesiva; la coquetería empleada como instrumento para la dominación; el sometimiento al otro.
- 4) **Alteridad pedagógica:** Supone: aplicar el concepto *Pedagogía*μ (nutrir, alimentar, criar, educar) en contextos diferentes al aula de clase por edad, por cargo o dignidad que ocupa, por recursos) y por relación (entre padre hijo, maestro-estudiante, jefe-empleado), no anule al otro imponiéndole sus criterios, viéndole como una prolongación suya o como un simple objeto de trabajo es decir considerar como potencial experiencia de aprendizaje, toda oportunidad de interacción humana (en cierto momento, podemos enseñar a alguien o, aprender de él).
- 5) **Alteridad científica:** Supone una educación de calidad (actualizada, contextualizada y significativa o útil) e igualdad de oportunidades para acceder a sus beneficios.

- 6) **Alteridad religiosa:** Se le considera la alteridad absoluta, la forma más perfecta de esta, pues sólo en contadas excepciones, la religión deja de ser una manifestación del hombre, plena de valores, de solidaridad y justicia hacia el otro.
- 7) **Alteridad lúdica:** Supone el sano aprovechamiento del tiempo libre (la importancia de un pasatiempo, para diversión y para el des-estres, para esta manera y/o transformar algo), así mismo aprender con placer (que la educación y el aprendizaje sean gratos, no traumáticos). Guarda relación con el juego y la diversión.¹⁰

Ahora el sentido de alteridad entre los nativos del continente americano, se ve reflejado en primer lugar por un reconocimiento de la naturaleza como un sujeto y no un objeto, un culto de cercanía a la madre naturaleza pues para ellos era mucho más que un objeto y más que una persona, se veían en ella una deidad que en algunos caso sigue vivo. En la actualidad, por ejemplo en Perú, las personas siguen llamando a la Naturaleza con el nombre de “la pacha mama” y además sigue teniendo la misma carga cultural, de identidad y de trascendencia que en los pueblos originarios.

Los pueblos Aztecas, por su lado, tenían una deidad dualista: “*Ometeotl*”, y este se manifestaba en diferentes cosas, como en la

¹⁰Cfr. María, Zeledón, *google books*, “Educación infantil en valores desde la ética de la alteridad” en https://books.google.com.mx/books?id=BzB_I5H7T8EC&pg=PA58&lpg=PA58&dq=tipos+de+alteridad&source=bl&ots=cac29AwkvJ&sig=lc-iUUkuoSGvs33O9zGGOBj2qjQ&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjZ3ZS9h8jSAhUS1WMKHxgjAoMQ6AEIGzAA#v=onepage&q=tipos%20de%20alteridad&f=false, 2001, [10 de Agosto del 2018] .

lluvia, en la guerra, en la muerte, etc. De aquí se justifica la creencia de su politeísmo, aunque bien era las distintas formas en las que se manifestaba *Ometeotl*.

El reconocimiento del Otro en los pueblos nativos del continente “*descubierto*”, es decir de América Latina, se daba cuando percibían en el Otro una gran importancia puesto que llegaba a defender a los suyos, incluso, a costa muerte y lo hacían en conciencia de su contexto¹¹.

“El hondo sentimiento de alteridad que experimentaban los pueblos nahuas ya sedentarios y toltequizados ante esos popolocas, barbaros, gente de la flecha y del arco, se diluyó en algunos casos como éste en el que al contacto inicial, siguieron otros más frecuentes. De manera casi espontánea, algunos chichimecas entraron así en un proceso de aculturación. Éste llevaría a acercamientos que incluirían enlaces matrimoniales [...] la conciencia de esa alteridad frente al tenido como bárbaro tan sólo desapareció cuando los últimos chichimecas dejaron de existir [debido a la conquista española]”¹²

También esos encuentros con otras culturas, después de una cierta “extrañez”, comenzaban a interactuar y daban pie a relaciones de comercio e incluso alianzas, poniendo de manifiesto un correcto concepto de alteridad. Los pueblos originarios los sacrificios sagrados eran de las cosas más importantes y trascendentes de sus creencias. De esta manera al realizar los sacrificios y tributos a sus “dioses” se

¹¹ Ellos en su naturaleza o en esa conciencia su semejante o el otro, estaba reflejado con los de su tribu, comunidad o pueblo, por lo tanto a eso se le considera alteridad, aunque a nosotros nos parezca que no lo es porque no aceptan a los otros [otras culturas], si lo es, porque ellos en esa conciencia lo hacían.

¹² Miguel, Portilla, *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Madrid, siglo veintiuno editores, 1992, pp. 46-47.

inmolaba a una persona. Es decir estas prácticas era una representación de todos los habitantes de su cultura y así obtener beneficios en esos pueblos. Es decir sacrificio una persona *se entrega por otras*: alteridad.

Los hombres nativos de América, se admiraron de la aparición de personas que no habían visto, pues eran tan diferentes a ellos:

“[p]ara comprender quienes eran esos que, tal vez en cumplimiento de lo que anunciaban los libros de los destinos, entraban ya con aire de poder y de mando en el corazón de la ciudad, Moctezuma hubo de acudir a lo expresado por los sacerdotes que habían consultado sus libros. Era entonces el año 1-Caña, el idéntico signo al del señor de los toltecas, 1-caña Quetzalcóatl. Se había marchado él por el Oriente y ahora esos otros del Oriente venían”¹³

Ellos creían que la llegada de los españoles a “nuevo continente” era el regreso de Quetzalcóatl¹⁴ y por tanto ellos ofrecieron sus bienes a los otros, que eran “alteros” con ellos, aunque no entendían su lenguaje ni tampoco el por qué vestían así y a pesar de ello, los nativos los trataban con respeto.

“[e]n el encuentro de los hombres de dos mundos – ‘hallándose los unos con los Otros’- inevitablemente aparecen el asombro y la duda: ‘no se entendían ni sabían qué se responder[...]’. Aunque cabe añadir ahora que probablemente amerindios¹⁵ y europeos, más allá

¹³ *Idem.*

¹⁴ La alteridad radical que percibían en los españoles sólo se ajustaba a la categoría de la divinidad, por esencia fundamentalmente Otra.

¹⁵ Término que utiliza Portilla y otros autores para los nativos del continente Americano, se les conoce como indios porque pensaban los conquistadores que estaban en las Indias, y Americanos, porque es el nombre que se le da al continente, por la isla de Nicaragua “Amerrique”, donde llegaron los conquistadores y dan por hecho que el nuevo mundo se llame “América” y de ahí viene la combinación de las palabras “Amerindio” [para ahondar más en este planteamiento del origen del nombre de nuestro continente revise la siguiente cita: Mario, Ruiz “La filosofía política de Bartolomé de Las Casas”, tesis para obtener grado de maestro en filosofía, UNAM, México, 2006, p 47.

de la duda, creyeron en un principio que sí comprendían quienes eran los otros.”¹⁶

Los conquistadores, por su lado, veían al nativo como bestias salvajes, puesto que lucían diferente a ellos, hablaban diferente y no entendían el castellano llevándolos a menosprecio de ellos, imponiendo su cultura y destruyendo su dignidad. En este sentido los conquistadores pensaban en un *ego conquiro* [este término es pensar en un egoísmo y solo pensar en imponer lo que yo soy y tienes que ser lo mismo que yo], es decir, no eran *alteros* con los nativos y por tanto en vez de reconocerlo como sujeto los veían como objeto.

“Representación asombrada o mejor admirativa, del Otro, pero que ficcionalizada y preelaborada por la dialéctica de la necesaria dependencia, reducción y transformación del Otro que conlleva la empresa ‘descubridora’ y conquistadora, no impedirá la acción aniquilante, destructora, (y la desaparición de tan admiradas maravillas) que implica el discurso europeo al considerar al otro. El Otro no es realmente Otro, sino la sombra perfectible, manipulable, transformable del Yo, y los valores propios del Otro sólo cuentan cuando son asimilables a los nuestros o reconocibles dentro de nuestras pautas”.¹⁷

Los conquistadores pensaron que era necesaria una “evangelización” para salvar a los nativos del “demonio” o del maligno, pues para ellos, todas las prácticas y rituales que los pueblos originario realizaban como culto sagrado, eran extrañas, malas, erróneas e incluso en algunos casos las clasificaban como satánicas. De tal manera que los nativos tenían que negar su alteridad y daban

¹⁶ Portilla, Miguel, *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Madrid, siglo veintiuno editores, 1992, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 106-107.

cabida a la asimilación de toda humanidad cristiana de los europeos (conquistadores); aquellos que buscaban transformar, cambiar y/o aniquilar las creencias del otro para reemplazarlas por la doctrina católica de la metrópoli colonizadora.¹⁸

Fray Bartolomé de Las Casas puso de manifiesto la alteridad con los habitantes del “nuevo mundo”, pues reconoció en ellos, su identidad y su razón de ser. Aunque en un principio el llegó a américa como uno de “grandes evangelizadores”, dispuestos a “salvar almas”. Empero a lo largo del tiempo se fue haciendo parte de los “amerindios” comprendiendo y asimilando el estilo de vida de los nativos.

Bartolomé de las casas fue quien defendió en América y en España la idea de una colonización pacífica y denunció ante la Corona española las atrocidades que se cometían el supuesto “nombre de Dios”.

“El fin que en las Indias y de las Indias [...] deben pretender los reyes de España, como cristianísimos, es la predicación de la fe para que aquellas gentes se salven. Y los medios para efecto de esto no son robar, escandalizar, cautivar, despedazar hombres y despoblar reinos y hacer heder y abominar la fe y religión cristiana entre los infieles pacíficos, que es propio de crueles tiranos enemigos de Dios”.¹⁹

De las Casas, en uno de sus textos, expresa que “todo aquel mundo que está situado en el profundísimo mar y está muy apartado de toda otra región de todas aquellas ya alguna vez conocidas por los hombres de nuestro continente [Europa]; mundo que encontramos ya

¹⁸ *Ibidem*, p.107.

¹⁹ Ecured, Fray Bartolomé de Las Casas en <https://www.ecured.cu/Fray_Bartolom%C3%A9_de_las_Casas#Protector_de_los_indios>, [10 de Agosto del 2018].

ocupado y poseído por aquellos pueblos indios sobre los que reinaban propios reyes y por consiguiente, no estaban sometidos a otro príncipe superior y eran libres”.²⁰

Todas las naciones del mundo son conformadas por hombres y de cada uno de los [sic] es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos [...] todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño”.²¹

Él luchaba por el reconocimiento del otro, y por la reconstrucción de la dignidad de los nativos, pues comprendió que muchos de los rituales que hacían, no eran actos de salvajismos o canibalismos, sino ritos que formaba parte de su cultura, como el sacrificio humano, acto tan sagrado para los pueblos originarios. Asimismo, dicho autor comentaba, en su texto *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, que cuando un conquistador mataba a un nativo, el amerindio ofrecía su cuerpo a los “dioses”, poniendo en que los “indios” no los mataban sino que se volvían sacrificio. De Las Casas proponía la formación de comunidades indígenas administradas por españoles dispuestos a educar y evangelizar a los indios, y no explotarlos en beneficio propio.

A lo largo del tiempo el hombre ha ido formando el sentido de la alteridad y asimismo descubriendo la importancia del otro. Ahora en nuestra postura como Latinoamericanos el haber pasado por una etapa muy cruel, donde la destrucción de la dignidad y el rechazo

²⁰ Ruiz, Mario, *La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, UNAM, México, 2006, p. 45.

²¹ *Ibidem*, p. 14.

hacia el otro (que inclusive en algunos casos este se sigue manifestando) es necesario exhortar a todos los hombres a hacer la diferencia en cuanto a la relación e interacción con los hombres que hay fuera de su contexto.

Asimismo es necesario retomar el sentido de alteridad, reconocer que el otro es importante, no cosificarlo, no verlo como un factor de producción, sino por el contrario es necesario darle la importancia que se merece por ser una persona. Y así como propone Fray Bartolomé de Las Casas, siendo un extranjero ve al nativo importante, que tiene su razón de ser. De esta manera todos los hombres deberían comprender y aceptar todas las culturas, para poder vivir en armonía reconociendo en las otras culturas lo importante que son para nuestro desarrollo en común.

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO ENCUENTRO DE INTERSUBJETIVIDAD E IDENTIDAD

HÉCTOR JAVIER CORTÉS TORNEL¹

*La historia cuenta de ciertas acciones
singulares –aventuras individuales- que
en ocasiones se convierten en causas
precipitantes de transformaciones
colectivas de gran alcance.*

Bolívar Echeverría.

Para empezar esta reflexión, será necesario apelar a la inquietud de que existen diversas dificultades cuando se intenta hablar de la identidad latinoamericana. El hombre latinoamericano en su devenir histórico, ha descendido de una gran gama de herencias culturales que no todas se dieron de forma libre, sino de forma impuesta, se habla del latinoamericano como un hombre de cultura originaria (azteca, inca, etc.), pero también de un español, de un mestizo y de algunas otras clases.

La inquietud anterior, que es basta en evidencia cuando se observa una gran diversidad cultural entre los países latinoamericanos; junto con la fricción y las relaciones de dominio que

¹ Alumno del Seminario Mexicano de Misiones Extranjeras (Misioneros de Guadalupe). Estudiante de la licenciatura en Teología en la Universidad Intercontinental. También Lic. En Filosofía por la misma casa de estudios. Este texto es un extracto de su tesis dirigida por la Dra. Katya Colmenares Lizárraga y sustentada con excelentes resultados en examen profesional el 14 de junio de 2018. Correo de contacto: tornelhector@gmail.com

ofrecen algunos grupos culturales por encima de otros, sobre todo los centros urbanos con las periferias indígenas; serán en primer lugar lo que llevó a proyectar esta investigación. Cómo entonces hablar de una identidad en América Latina cuando se observa gran diversidad, cómo hablar de identidad si se observa poca hegemonía cultural, aquí pues la génesis del problema planteado.

Debido a lo anterior, esta investigación no podía tomar otra ruta que la filosofía latinoamericana, ya que aparentemente pareciera que ésta es la que tiene el deber de abordar el tema, sin embargo, ¿cómo es que la filosofía de América Latina aborda estas cuestiones? ¿Cómo hablar desde la razón latinoamericana y no desde la occidental? Para responder a estas preguntas fue necesario abordar, primero, la historia del hombre latinoamericano. Esta historia comenzando desde el ámbito de las culturas originarias, desde el momento en que sufrieron un choque con la cultura occidental, pasando por las conquistas y las independencias hasta nuestros días; de tal forma que se pudiera caer en la cuenta y tener una posible explicación de la propia cultura. Así pues, se intentó observar a través del devenir histórico cómo el pensamiento de estos pueblos y la cultura comienzan a conformar una identidad.

Sin embargo, al observar la historia del hombre latinoamericano, encontrar las diferentes figuras híbridas en materia cultural y la dispersión de las distintas identidades, se concluyó que precisamente éste era un campo para la filosofía latinoamericana, no podría ser otro,

es decir, la filosofía de América Latina como primer filosofar debería de preocuparse por el encuentro de una identidad. Asimismo, lo anterior debe analizarse junto al debatido tema de la existencia de la filosofía latinoamericana que no se abordará con un tinte apologético, sin embargo, sí desde un análisis más epistemológico; es decir, no se debatirá si es que existe una filosofía latinoamericana, se analizará cuál es propiamente el objeto de esta filosofía, conociendo el punto de partida, hacia dónde debe avanzar. De tal forma que esto nos daría como resultado el llegar a ver en qué reside la identidad del hombre latinoamericano, cómo es que la filosofía de América latina tiene el compromiso de encontrar esta identidad.

Tomando como base lo anterior, será necesario establecer los puntos fundamentales de esta investigación: como ya brevemente se mencionó, todo parte de un hecho histórico que cambió el rumbo de la cultura de nuestro continente, es decir, del hecho de conquista; pues a partir de la conquista se puede analizar cómo las culturas originarias han sido vetadas, oprimidas y negadas por los conquistadores. Esta negación de identidad trajo consigo una gran diversidad de consecuencias para los moradores de estas tierras, ya que la identidad será marcada por el choque cultural. Pero estas dos razas no serán las únicas afectadas, pues como consecuencias habrá más bloques de oprimidos, diferentes clases.

En un segundo momento será necesario profundizar en el pensamiento que se desarrolla en la época de independencia, en

donde el tema central será la identidad; y será entonces el pensamiento latinoamericano que mueve a los ciudadanos a afrontar desde la afirmación de su identidad a los conquistadores y lograr una emancipación política. Sin embargo, pese a la identidad de independencia que surge en la sociedad de América Latina, para enfrentar al conquistador y lograr la libertad, se comienzan por adoptar otros tipos de colonialismo; ya no será una dependencia política pero sí se dará un paso muy concreto a la “colonialidad”². Se analizará una dependencia cultural de algunos países, esto a pesar de haber ganado la lucha por la libertad.

En este tenor, será necesario profundizar en las preguntas de los intelectuales y sus soluciones ante el problema de la identidad, así pues, se verá el paso a una formalización del pensamiento latinoamericano, buscando asumir la identidad propia y dando apertura para el surgimiento de nuevas filosofías comprometidas con la liberación latinoamericana; además, plantear la posibilidad de un posible aporte de la filosofía latinoamericana a la historia universal.

En la historia universal, Occidente ha jugado un papel fundamental para el “beneficio de la humanidad”, sin embargo, ¿Cuál fue el papel de América Latina en la gestación y el transcurso de la historia universal? ¿América Latina tiene un lugar en esta historia? ¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?

² Por colonialidad se ha de entender un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, un sistema de explotación continuo que articula de variadas maneras en donde se expropián del trabajo, estructura hegemonizada por el capitalismo.

Estas cuestiones son las que motivan esta investigación. Sin embargo, es necesario mencionar que esto es apenas un pequeño esbozo de la gran amplitud del tema, al cual, no hay que dar por abarcado, sino más bien, por iniciado; pues la filosofía de la liberación ha despertado la identidad del hombre latinoamericano, es el regreso al hombre mismo, al latinoamericano mismo, a lo propio.

El influjo de estos temas en las aulas de universidades es el rescate de la misma vida que ahora carece tanto de sentido. Se pretende que este humilde trabajo sirva de inspiración y concientización para recuperar lo que somos. La filosofía latinoamericana tiene un gran campo de investigación que es imposible agotarlo; aún falta un arduo trabajo que logre rescatar los valores de los pueblos indígenas latinoamericanos, estos valores que tienen mucho que enseñarnos están siendo ignorados en la opresión a estos pueblos, en la negación de su identidad.

Se hace la invitación a adentrarse en este trabajo tratando de abrir una reflexión con otro tipo de razón, una razón no violenta ni depredadora; sino antes bien, partir con una lectura que tenga bien puestos los ojos en el Otro, en aquel que desde el momento de la conquista hasta estos días ha sufrido un encubrimiento cultural, aquel que ha sido despreciado y negado, aquel que ante una visión occidental carece de importancia; este Otro es América Latina.

Latinoamericana ha buscado respuestas ante las necesidades que la realidad le presenta; existe un problema común que se ha ido

enfrentado de diferentes formas de acuerdo a las circunstancias, es claro que el problema que se manifiesta es el de la identidad. Como primer enemigo de la identidad latinoamericana se tiene a la Modernidad, la cual, ha sido expuesta por Occidente con diversas formas, llevando a las periferias al fenómeno llamado colonialidad; a una dependencia que subsume la identidad de los pueblos latinoamericanos.

Desde la pérdida de identidad, con la muerte de los dioses de las culturas originarias; pasando por el momento de la emancipación política (único momento donde la identidad de los pueblos latinoamericanos se manifestó como común) y donde la identidad de los nuevos pueblos se basó en la libertad, y una vez lograda esta libertad, recayó la cultura nuevamente en una falta de identidad (pues la libertad fungió como identidad sólo mientras se lograba la emancipación política); así se pasa a una imitación de las culturas europeas, donde se creía que siguiendo su ejemplo se lograría una consolidación política y económica, sin embargo, resultó fracaso y desunión, pues la falta de asimilación cultural se manifestó en los fracasos.

Ya en el siglo XX hasta la actualidad se observan el surgimiento de los bloques oprimidos, donde son rechazados por la sociedad ya que no alcanzan el *status* que marca el mito de la modernidad. A estos oprimidos que marcan la mayoría en América Latina les ha sido reprimida su identidad, amenazada por lo que marcan día a día las

potencias económicas que hurtaron desde 1492 mano de obra y recursos materiales, que en el nombre de la cruz producían la pobreza (mediante un cristianismo invertido). Ante la gran diversidad de problemas políticos, económicos y culturales, la identidad del ser latinoamericano se encuentra escondida.

Tarea de la filosofía latinoamericana ha sido el identificar este problema; se ha visto el liberalismo y optimismo de Vasconcelos, el análisis dedicado de Samuel Ramos³ encontrando esta carencia de Identidad; Leopoldo Zea⁴ mostrando la falta de asimilación en la historia, en donde el hombre de América Latina se ha desviado en la búsqueda de una identidad ajena, sin embargo, el uso de la razón y la filosofía sin más, poniendo énfasis en los problemas que se le presentan al latinoamericano lograrán a éste digerir su historia, asumirla de tal forma que esta identidad resurja.

Sin embargo, esta historia del pensamiento, a pesar de su diversidad tiene un punto en común y es que apuntaron a poner los ojos sobre el Otro, sobre el latinoamericano mismo, dando surgimiento a la filosofía de la liberación latinoamericana; hasta aquí se puede decir que la filosofía de Zea, y los analizados en la vertiente ontológica, llevaron a una maduración el pensamiento latinoamericano

³ Cfr. Samuel Ramos, *El Perfil del Hombre Y La Cultura en México*, México, Colección Austral, 2014.

⁴ Cfr. Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, México, Colegio de México, 2012; *En Torno a Una Filosofía Americana*, México, Colegio de México, 2012; *Filosofía de la Historia Americana*, México, FCE, 1988.

que da lugar a una liberación; el ser subsumido por la modernidad no puede tener otra filosofía más que el Otro, el Otro sin más.

Por tanto, los representantes de la filosofía de la liberación han hecho hincapié en que la razón de la filosofía en América Latina es forzosamente una filosofía del Otro, una filosofía de la identidad. Así pues, se busca rescatar al hombre, forjando una resistencia ante las amenazas de la razón moderna. La transmodernidad viene a ser el esfuerzo por el *encuentro de la identidad* del hombre latinoamericano; La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento en la historia de la filosofía humana, se vuelve universal, pues no sólo se delimita a América Latina, este aspecto de la liberación puede ir más allá, llegar a otras culturas que sufren el estrago de la periferia. La modernidad ahora se convierte no en enemiga, sino en un medio: “No es la modernidad la que impone al intelectual sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de la propia tradición, no como sustancia fija.”⁵

Ejemplos de que el pensamiento latinoamericano es un encuentro con la identidad, se da en los últimos avances sobre la valoración de la cultura, que aún hace falta mucho trabajo, sin embargo, este pensamiento comienza a ser sembrado en las aulas de las universidades, en los congresos estudiantiles, en seminarios y en

⁵Enrique Dussel., *Filosofías del Sur; Descolonización y Transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 287.

otras áreas. Ejemplos de esto son los autores como E. Dussel⁶, León Portilla⁷, Juan José Bautista⁸, etc., es el comienzo de una época transmoderna. Cabe mencionar también que la antropología juega un papel importante en el rescate de estas identidades olvidadas y encubiertas, pues hoy en día los antropólogos han de ir a los escenarios de esas culturas para hacer un estudio y valoración de aquellas culturas, exponiendo sus formas de vida y dando a conocer las realidades que se viven en América Latina.⁹ El antropólogo es quizá el abogado de estas identidades periféricas.

El proyecto que sugiere la transmodernidad, implica un conocimiento arduo de lo propio, de lo que ha sido negado, y no es un trabajo fácil: “Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos o

⁶ Cfr. Enrique Dussel, en CEHILA, *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*, España, editorial Nova Terra, 1976; *El encubrimiento de otro*, Quito, AbyaYala, 1994; *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Bolivia, Biblioteca Indígena, 2008; *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*, En enfoques latinoamericanos de la universidad del Salvador *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1973; *Filosofía de la Liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011; *Filosofías del Sur; Descolonización y Transmodernidad*, México, Akal, 2015; *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1, CEHILA/Ed. Sígueme, Salamanca, 1983; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

⁷ Miguel León Portilla, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, 2009.

⁸ Juan José, Bautista S., *Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana*, Bolivia, Rincón Ediciones, 2012; *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Ediciones Akal, 2014.

⁹ Muestra de esto lo da el Doctor Ramiro Gómez, con algunas de sus obras coordinadas: *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013; *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, 2014; *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015; *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016.

los símbolos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.”¹⁰ Por tanto, este ejercicio será el elemento principal de resistencia ante la violencia que ejerce la Modernidad a la cultura; si no se hace este ejercicio, sucede todo lo contrario, es decir, la Modernidad seguirá siendo una amenaza para la identidad de las culturas periféricas.

Este diálogo y liberación, no debe darse, primero, entre las grandes civilizaciones, debe de nacer primero en la periferia, en el diálogo de las periferias, de sur a sur, para que entre ellas asimilen quiénes son, vean la diversidad cultural que hay en sus países y establezcan una analéctica; aceptándose para que resurja su identidad, y así después, pasar de sur a norte:

Es, ante todo, el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la “frontera”, entre la propia cultura y la modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino de los que primeramente la recrean desde los supuestos críticos que se encuentran en su propia tradición cultural y la misma Modernidad que se globaliza. La modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de la propia cultura). Pero, además, no es ni siquiera el diálogo entre los críticos del “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural; es antes que nada un diálogo entre los “críticos de la periferia”, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte.¹¹

¹⁰ De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” las dos culturas (la propia y la moderna). Es todo el tema del *border*, la “frontera” entre dos culturas como lugar de un “pensamiento crítico”. Enrique Dussel., *Filosofías del Sur; Descolonización y Transmodernidad*, Op. Cit., p. 290.

¹¹ *Ibid.*, pp. 291-292.

La periferias son las que deben de comenzar con ese diálogo, debe de surgir su identidad para después enfrentar un diálogo con las culturas del norte, las culturas globalizadas. Deben de fundar acuerdos entre ellos que vayan más allá sin perder sus formas de vida, acuerdos que ayuden entre ellos para salir al encuentro con los centros. Todo lo anterior conlleva a regresar a esa identidad que fue encubierta desde 1492, en el momento de la conquista; pues para las periferias será necesaria la afirmación:

[...] indica afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna-universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” pueden crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, se supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna.¹²

La filosofía latinoamericana, en su contemporaneidad, mediante la reflexión y el estudio de los problemas del hombre latinoamericano a lo largo de su historia, busca encontrar la identidad del ser latinoamericano; la verdad que se ha empeñado en buscar la filosofía latinoamericana la ha encontrado en el Otro, en América

¹²*Ibid.*, p. 293.

Latina. Estas ideas nos llevan a confirmar lo que es la filosofía latinoamericana de hoy, donde el principal reto es hacer resistencia al gran mito de la Modernidad.

Las filosofías latinoamericanas, como hemos visto a lo largo de este capítulo, se han empeñado en rastrear la identidad del ser latinoamericano; la maduración del sistema filosófico de América Latina ha llevado a un pensamiento liberador, en donde la búsqueda se ve clarificada; lo que a su vez, se ve reflejado en un momento meramente práctico: transmodernidad como consecuencia de la historia de la filosofía de América Latina. El hombre latinoamericano tiene la oportunidad, como vimos a lo largo de la tesis, de situarse de nuevo en su realidad como un hombre diferente, siendo aquel que busca la autodeterminación. Mientras se den acuerdos para la valoración de la vida de toda cultura, la transmodernidad toma sentido, y la identidad logrará resurgir.

Sin embargo, el trabajo de la filosofía no puede quedar en palabras o razonamientos abstractos, debe de ir más allá, debe de ser una filosofía práctica, debe de llevar este método de liberación a las periferias. Así pues, la filosofía también se debe encargar de motivar a otras disciplinas, como lo son la antropología y la teología por ejemplo; pues en estas recae un gran compromiso de ir en la defensa del Otro, son también disciplinas que tienen el deber de llevar la liberación por su simple naturaleza.

Hasta aquí entonces esta sencilla investigación, que tiene el objetivo de crear conciencia de las amenazas que se dan en los escenarios de América Latina, y de llevar estas ideas liberadoras a cualquier ambiente de opresión. La liberación ahora se convierte en una identidad liberadora, en una defensa por la vida.

No está de más decir que al haber avanzado de tal forma en esta investigación, descubriendo la gran carencia de conciencia sobre lo que nos es propio y de la gran falta de empatía que se tiene ante nuestros hermanos latinoamericanos, es menester seguir luchando por la causa de la liberación, por los oprimidos y necesitados. Esta lucha puede ser mediante variados escenarios; ojalá que no se les olvide a los filósofos latinoamericanos, de cualquier tipo de afinidad o rama filosófica, que tienen un compromiso primero, este compromiso lo exige la misma realidad, y es con la liberación latinoamericana.

EL PROBLEMA DEL OTRO EN LA CULTURA

CLAUDIA RAMÍREZ HERNÁNDEZ¹

“Si algo sabemos de la humanidad,
es que desde que el hombre
ha sido hombre, se ha movido.
Y se seguirá moviendo”.
José Luis González Martínez

Resumen

El presente ensayo se basa en el ámbito cultural y social de las migraciones internacionales y cómo estas migraciones crean situaciones diferentes en el entorno global. Es imposible para el ser humano la inmovilidad, ya sea por cuestiones personales, políticas, económicas y muchas más, en este ensayo hablaré de la cultura desde el otro, del que llega, del que se va, las causas, como dije anteriormente son diversas pero se producen y el impacto que estas generan en las distintas sociedades impacta de manera directa. Abordo particularmente el paso de los migrantes centroamericanos por México, si bien no es mi objetivo hacer una crítica desmesurada a los problemas económicos y políticos que de estas emanen pero si la idea del choque cultural en el ámbito del ser socio-cultural, me parece que

¹ Licenciada en Diseño Gráfico por la Universidad de Guanajuato. Docente de Universidad en las Materias: Estudios comparativos de artes visuales, Diseño Gráfico, Pensamiento creativo, Historia del arte, animación 3d, entre otras. Expositora de fotografía de autor/ México y Argentina. Estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Correo de contacto: cla.ramirezhernandez@gmail.com

la búsqueda de la felicidad y su acogida en un mundo que no conocen es un intento por huir de las condiciones adversas para adentrarse en un escenario incierto y en la mayoría de las veces injusto. La interculturalidad desde la propia naturaleza del ser humano y su relación con la construcción de un escenario donde interactúen para enriquecerse unos a otros y más que crear diferencias, poder ser la suma de identidad sin que por esto se lastime la integridad del grupo y su identidad.

Introducción

En primer lugar es importante resaltar que se han establecido a lo largo de la historia diferentes tipos de migración en el mundo así como múltiples divisiones como la forzada, la temporal, la voluntaria y la internacional. Me pareció importante en mi ensayo enfocarme en la migración temporal, esa que vivimos en la actualidad y en carne propia, la que se establece con la llegada de personas centroamericanas venidas de países pobres con gobiernos injustos que no les ofrece una vida estable y sana a su población, estos migrantes que buscan un mejor futuro para su familia, que rompen fronteras y exigieron acceso a México entre policías, mirones y periodistas que los observan morbosamente y entre risas, enojos y gritos los migrantes se dan paso en masa entre la barrera humana mexicana para llegar a su objetivo, los Estados Unidos de América. Niños, mujeres, familias enteras caminan en un terreno incierto con la

esperanza de vivir el “sueño americano”. Y aquí me surgen las preguntas ¿es la esperanza y la utopía la que mueve a las masas? ¿es el camino incierto mejor que el habitado? ¿es la búsqueda de la felicidad el motor que los impulsa? si bien no me bastaría este ensayo para responder a las preguntas indagatorias que planteo si trataré de dar respuesta a la preguntas ¿es posible una fusión de identidades diferentes en su tránsito sin que se violen las características propias de su cultura y sus costumbres? La respuesta y la reflexión será con base en el análisis de autores, me basaré en bibliografías que fundamente los términos aquí expuestos así como el sueño de llegar a su objetivo, algo así como la olla de oro después del arcoíris de la leyenda irlandesa y sus “Lepracaun” en representaciones mitológicas.

Dicho proceso migratorio tiene presencia en las relaciones culturales entre personas de regiones diferentes, en este caso entre Centroamérica y México. Países latinoamericanos “hermanos” donde nos identifica una sola sangre, un idioma, ambas lugares poseedores de culturas originarias en las cuales compartimos similitudes pero también notables diferencias. Somos herederos imperios y emperadores, fuimos colonizados y despojados de sus dioses por aquellos conquistadores venidos de viejas tierras y movidos por intereses territoriales y espirituales, forjadores de sueños.

Para el desarrollo del trabajo he seleccionado la migración centroamericana a México y su impacto cultural y social, así como la interculturalidad entre personas dividiendo en dos partes el trabajo, en

la primera parte reflexiono sobre lo que significa el problema, el contexto cultural y la interculturalidad, en la segunda parte abordo una reflexión personal sobre la esta interculturalidad que sin duda juega un papel fundamental y la cultura desde el otro.

El proceso cultural

El problema, el que surge cuando dos entes interactúan, cada parte con su verdad y haré referencia al filósofo alemán Wittgenstein cuando dice que en filosofía las cuestiones no son problemas a los que se debe responder, sino perplejidades las que deben eliminarse.²

En “La interpretación de las culturas” Geertz desarrolla en su tesis el conjunto de actividades para tratar el pensamiento antropológico como acto interpretativo del concepto cultural, hace referencia al papel que desempeña la vida social en el ser humano, y dice que cultura es la búsqueda de significaciones que desentrañen las estructuras significantes, un ente público y social que tiene que ver con la conducta que se aparta del pensamiento. Es decir que la cultura significa algo entre los elementos del sistema que los organiza ya sea como conducta aprendida o fenómeno mental.³ “Según San Agustín, el futuro no puede medirse porque no ha llegado todavía. Y el presente no puede medirse porque no tiene extensión”.⁴ Y quisiera recalcar que no pueden los migrantes medir el futuro, van con pasos inciertos sin

² L. WITTGENSTEIN, Cuaderno Azul, Edi. Tecnos.

³ *Ibid.*, pp. 54 y 55 Los problemas filosóficos son perplejidades que deben ser desenmascaradas como gratuitas preocupaciones intelectuales.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

saber que existe más allá de sus sueños sin importar si estos se puedan lograr, van paso a paso con el presente que es lo único que se manifiesta pero que es esto, lo único, sin extensión.

En el libro “El problema de la cultura” de A.M Santiago retoma el pensamiento kantiano sobre la cultura y su perfeccionamiento interior por medio de la educación para entonces perfeccionar las condiciones exteriores de vida y relación social, es decir, moralizarse para hacerse bueno, tan subjetivo como problemático.⁵

El pensamiento filosófico antropológico de Geertz considera a la cultura como una búsqueda de significaciones que da explicación a las relaciones sociales de nuestra propia existencia. “La cultura de una sociedad consiste en lo que uno debe conocer o creer a fin de obrar de manera aceptable para sus miembros”.⁶

La interpretación del otro en su ámbito cultural y el establecimiento de la cultura como mensajera de autenticidad y pertenencia. Ver en el otro a uno mismo con sus diferencias aquellas que no nos separan como se cree. La movilización en masas es el sentido de estar juntos y enriquecer desde su propio conocimiento de tradiciones y cultura las diferentes zonas geográficas en donde se desplazan. La identidad y pertenencia, así como la solidaridad hacen que los migrantes conserven en todo momento el lazo que los une y que probablemente sea lo único. Es necesario entender el proceso

⁵ A.M. Santiago, El problema de la cultura, Edi. Educa, p. 15.

⁶ C. Geertz, La interpretación de las culturas, Edi. Gedisa mexicana, p. 25.

cultural para encontrar escenarios de respeto, puentes y relaciones interculturales como desafío en el reconocimiento cultural.

El mundo corre, se desplaza, migra, se transforma y sin embargo no pierde su autenticidad, la identidad cultural supera las fronteras y derriba las diferencias sociales, económicas y políticas.

Es un ente liberador donde se refugian los migrantes y se aferran a lo que probablemente es lo único que les queda. Uno de los elementos socio-culturales fundamentales de la interculturalidad, donde el otro es mi espejo, es parte de mi propia identidad que separa y divide cuando puede ser el concepto más claro para entender las similitudes y la tolerancia entre las relaciones humanas. Esta es la importancia del respeto de la interculturalidad.

La interculturalidad

Los acontecimientos mundiales migratorios se dan desde África hasta Europa, desde Sur América hasta Canadá, de países en guerra y en extrema pobreza a las regiones adineradas con mejores posibilidades de vivir, por todos los rincones del mundo los desplazados caminan en masa a merced de pérdidas humanas y familias divididas. Su objetivo es llegar a algún lado, y tal vez a ninguno porque los problemas se incrementan a medida que avanzan, es el otro, son aquellos, los que se detienen en las avenidas a pedir de algo de dinero para comer, los que caminan con zapatos rotos y miradas cansadas, son aquellos los que vemos a lo lejos con curiosidad, con aparente racionalidad,

precipitándonos a juzgar un camino sinuoso y convertido en identidad, cargan su equipaje de sueños, sus costumbres, sus recuerdos, cargan su bagaje cultural que les recuerda quiénes son y por qué salieron. Son la mancha humana moviéndose, son el recuerdo y no el olvido. Saben quiénes son y más aún ahora que partieron, se reconocen como individuos pertenecientes a un entorno socio-cultural que llevan a cuestas, ahora más que nunca conocen su identidad y reconocen la de los otros.

La interculturalidad según Joaquín Beltrán en su libro “La interculturalidad” menciona que “la coexistencia e interrelación de varias culturas e identidades en un mismo espacio o formación social es el objeto principal de la interculturalidad”.⁷

Me permito establecer una relación cultural entre los pueblos centroamericanos y el mexicano, nos enlazan elementos particulares y la suma de países latinoamericanos conforma una interculturalidad y por qué no, la posibilidad de ver nacer una nueva manera de convivencia donde todos pueden complementarse. Entender las relaciones entre culturas es factor fundamental para que se genere un nuevo “modelo cultural” como lo llama Beltrán, no me parece que la suma de culturas hagan esta reducción de características y tampoco que se convierta en una sola, creo que la diversidad coexiste armónicamente y que entender la cultura del otro desde mi propia cultura enriquece el entorno social y la buena convivencia, entender

⁷ J. Beltrán, *La interculturalidad*, Edi. UOC, 2015, p. 115.

las causas de la movilización de masas ya sea de forma temporal o permanente tiene que ver con el respeto de identidad y la capacidad del ser humano a crecer en un mundo donde todos cabemos y nos complementamos.

La humanización y la transformación de las fronteras han permitido el establecimiento de civilizaciones donde la cultura y pensamiento antropológico pueden fusionarse y establecer un nuevo modelo.

Lo que le permitió al hombre humanizarse, rebasar el estado de la naturaleza y transformase. La cultura sigue siendo vista como cultivo del espíritu, cómo sinónimo de civilización e indicador de desarrollo étnico, moral, cognitivo, de progreso tecnológico, material y económico de la sociedad.⁸

Cuando una cultura diferente a la nuestra quiere convivir con nosotros ya sea de manera temporal o permanente por causas ajenas el color de la piel, la ropa, las características físicas que muchas veces nos hacen iguales se van separando. Escuchamos en diferentes medios de comunicación hablar de cómo estas diferencias culturales están marcando uno de los conflictos más grandes entre seres humano y el estudio de los problemas de las migraciones se ha convertido en un estudio sociológico y político más allá de la cultura y las tradiciones. Pareciera que la interculturalidad no acaba de

⁸ Kowwi A., *Interculturalidad y diversidad*, Corporación Editora Nacional - UASB-E, 2011. ProQuest Ebook Central, p. 11.

establecer normas y lineamientos que permitan la integración social a espacios diferentes.⁹ Narbona y otros afirman que:

La sociedad receptora teme la llegada, en ocasiones masiva, de gentes de otras razas y culturas que introduzcan en su población cambios que no desean. Sus pautas culturales pueden ser perturbadas si tienen que admitir y asimilar patrones sociales provenientes de otros procesos culturales, que desorganicen su universo simbólico. Al llegar este momento puede ocurrir que se adopten dos posibles tomas de posición: una, que la población receptora se agrupe sobre sí misma y no permita intromisiones, y la otra, que se produzca un proceso de asimilación.¹⁰

La espiritualidad de los pueblos latinoamericanos se construye de singularidades y a partir de esta una nueva cultura, es decir el proceso de interculturalidad entre los pueblos y naciones como resultado de una tradición histórica como tarea social para todos y desde donde podremos desentrañar los problemas y el choque cultural así como la construcción de oportunidades equitativas.

Quiero mencionar las nuevas reformas culturales donde la inclusión de diferentes culturas también son parte de la interculturalidad, no creo conveniente dejar de lado la posibilidad de que pueblos centroamericanos con escasa educación pueda retroalimentarse con la nuestra y entre estas naciones construir tolerancia y respeto.

⁹ Pujadas, J. J., *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Ed. Eudema, Madrid, 1993, p. 47.

¹⁰ Manuel Oliver Narbona et al., *Inmigración y cultura: reflexiones críticas sobre las diferencias sociales y culturales que produce el hecho migratorio*, profesores de euts de alicante, 1993. España, p. 254.

Conclusión

Al hacer un sondeo general sobre la opinión de algunas personas sobre el tránsito de los migrantes centroamericanos por México y las circunstancias por las cuales lo hacen encontré opiniones de rechazo más que aquellas de apoyo, sobre todo por las condiciones de cómo ingresaron al país, mi intención no es presentar una serie de encuestas con características cuantitativas, sino confirmar el hecho de que la población no ve este desplazamiento de los migrantes más allá de seres conflictivos que no les permite entender el proceso cultural y las similitudes que nos hacen pueblos definidos por una misma causa, ya que los mexicanos también migran a los Estados Unidos.

Quizá no exista, una solución al problema de la migración, pero quiero en este ensayo plantear mi postura y la posibilidad de poder ver los problemas culturales del otro así como poder reflejarnos en estos mismos problemas, entender al migrante como constructor de una cultura, muy parecida a la nuestra en su contexto. Sin embargo, creo que en el proceso cultural, la interculturalidad es el objetivo en el que detenernos enfocarnos y construir a partir del otro una nueva manera de relacionarse sin llevarnos a la globalización y pérdida de identidad sino por el contrario, respetar nuestras características.

En mi trabajo expongo el derecho a ser diferentes, el respeto por la diversidad y la construcción de un nuevo modelo a partir de un proceso educativo donde aprendamos que la diversidad nos une, así como la ayuda y la guía que podemos ofrecer a los pueblos

centroamericanos en su paso por nuestro país ya que sin duda, esto nos convierte en seres más civilizados y empáticos donde la interculturalidad sea la respuesta a la desigualdad y discriminación.

Me parece fundamental hacer una crítica precisa del tema en cuestión para que a partir de esta podamos hacer una reflexión y comprensión de las causas que mueven a las masas en busca de mejores condiciones. Marcar pautas precisas para entender y comprender la inclusión como un hecho real que, como dije anteriormente, es inevitable el desplazamiento por cualquiera de las causas que sean. Encontrar la verdad en lo universal para poder acotar en lo individual así como la mejor organización de convivencia.

Debemos tomar en cuenta que así es el desarrollo del mundo moderno y que en este reconocimiento encontraremos los principios que nos mueven en este proceso de aprendizaje. Considero que el proceso de cambio se construye desde el hogar, desde la tolerancia y el respeto, donde todos cabemos en un núcleo básico con características diferentes pero compartiendo un mismo espacio. La transformación de las relaciones humanas, el diálogo permanente y la educación como base de la sociedad.

Probablemente sea utópica mi postura y no puedan establecerse lineamientos educativos y de empatía en torno al tema, empero creo que las relaciones humanas son elementales para erigir una sociedad más justa y equitativa con los migrantes pero el bienestar humanitario, la búsqueda del ser, de la naturaleza del ser humano, de las

condiciones de vida son principios para la interculturalidad latinoamericana.

Quiero terminar mi conclusión citando a José Mujica, ex presidente de Uruguay: “Tenemos que estar juntos, los de izquierda, derecha y centro. El peor servicio que podemos hacer es no tener gestos de unidad. Seremos adultos si lo hemos comprendido”.

¿UNA EDUCACIÓN POR COMPETENCIAS O UNA ESCUELA PARA EL MESTIZAJE?

EL MODELO EDUCATIVO POR COMPETENCIAS ANTE UNA POSIBLE EDUCACIÓN INTERCULTURAL

ROGELIO S. AZANZA GARRIDO¹

Resumen: En este trabajo se busca analizar el modelo educativo conocido como “enfoque por competencias” a partir de una mirada intercultural, propuesta por el autor José A. Pérez Tapias, en donde se pueda delimitar los alcances, ventajas y desventajas que produce la forma en cómo se concibe la enseñanza en los sistemas de educación contemporáneos en México.

¿Qué se entiende por competencias?

Para comenzar nuestro análisis es necesario situar nuestro objeto de estudio, el enfoque por competencias. Con ello, mirar desde una perspectiva intercultural, siguiendo el pensamiento de Pérez Tapias, para señalar las ventajas y desventajas de este modelo, y si acaso es

¹ Rogelio Samuel Azanza Garrido. Licenciado en Derecho por el Tecnológico de Monterrey Campus Ciudad de México. Estudiante de la maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental, actualmente se encuentra laborado como docente de las materias de derecho, filosofía y ética a nivel preparatoria en la Universidad del Valle de México, Campus Tlalpan. Correo de contacto: razanza17@gmail.com

necesario cimentar otro modelo educativo que tenga de punto de partida una “escuela para el mestizaje”.

Para grupo EDUCARE “el siglo XX se caracterizó de modo general, por grandes avances científicos y tecnológicos en el ámbito mundial, se generaron cambios en las esferas económico, político y social, con tendencias globalizadoras; se comenzaron a organizar algunos países, como la Unión Europea, para conformar bloques y establecer relaciones comerciales. Estos cambios también repercutieron la manera de vida del ser humano y por supuesto, el ámbito educativo se vio impactado.”

Se puede observar que “durante la década de los 70’s en los Estados Unidos se inicia una serie de diversas investigaciones encaminadas a mejorar los procesos de selección y capacitación de personal. Una de las más reconocidas es la realizada por David McClelland, profesor de la universidad de Harvard, quien por medio de una serie de diversas entrevistas y observaciones llevo a cabo un análisis comparativo entre los distintos niveles de eficiencia que mostraban los empleados, esto con la finalidad de poder identificar las características que cada una de las personas presentaban y que determinaban su éxito o fracaso en el desempeño laboral, lo cual posteriormente seria llamado como “Competencias”.”(Seseña, 2)

Siguiendo los marcos contemporáneas, “México no fue la excepción en estas tendencias globalizadoras que impactó en la educación, se inició a responder a estas tendencias mundiales,

comenzó a incorporar a organismos internacionales tales como la Organización Mundial de Comercio (OMC) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), que a su vez el sistema educativo mexicano empezó a trabajar el enfoque por competencias en los niveles de educación básica y media superior, para responder a la transformación educativa que plantea el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, se consideraron los contextos sociales, políticos y económicos del país e internacionales.”²

De acuerdo con el grupo anteriormente señalado vemos que “la Educación Basada en Competencias, es un modelo que puede ser implementado en cualquier nivel educativo, debido a que se trata de un enfoque holístico de la educación que integra la idea de que la educación surge de la capacidad de movilizar varios recursos cognitivos para hacer frente a un tipo de situaciones, demostrando el dominio de conocimientos, habilidades, actitudes y valores.”

Con lo anterior, podemos observar que el “enfoque por competencias” busca que los alumnos generen y obtengan las herramientas necesarias para resolver “situaciones” que se les presenten en el ámbito laboral; se entiende que la educación debe ser un modo de desarrollo de habilidades y no un simple repetir palabras utilizando memoria más que razonamiento.

En esta sintonía vemos que EDUCARE defiende que “la modificación de los modelos de enseñanza–aprendizaje en los

²<http://www.grupoeducare.com/web/>

diversos niveles educativos, hace que la educación superior se replante su modelo de enseñanza. En México para el 2005, se implementa el modelo educativo con enfoque por competencias en las universidades politécnicas, cuyo enfoque era atender las demandas de los diversos sectores productivos, buscando respuestas a las nuevas necesidades educativas que la sociedad del conocimiento demanda.”

Frade señala que “la formación integral que busca alcanzar el MEBC (modelo de educación basado en competencias) plantea la necesidad de desarrollar procesos cognitivo-conductuales como comportamientos socio afectivos (aprender a aprender, aprender a ser y convivir), las habilidades cognitivas o socio afectivas (aprender a conocer), psicológicas, sensoriales y motoras (aprender a hacer), por lo que el conocimiento debe ser el producto de contenidos multidisciplinarios y multidimensionales.”(Seseña, 5)

En síntesis:

“el modelo de EBC se concentra en conectar la formación y el aprendizaje del estudiante con el mundo laboral para responder a las demandas de la sociedad en permanente transformación, así como también respondiendo a las necesidades del sector productivos, donde la tecnología se convierte no sólo en un vehículo de evolución, sino en un catalizador de transformaciones.”

¿Y en América Latina vemos EBC? Proyecto TUNING

Es importante señalar ahora la visión, de manera muy somera, que se tiene en América Latina, sobre las competencias. Podemos enfatizar que es un modelo que no sólo incumbe a la formación en México, sino que se está estructurando como la forma de transmisión de

conocimiento en gran parte de los países donde la interculturalidad está a flor de piel. En este rubro nos encontramos frente al proyecto TUNING.

“El proyecto alfa tuning américa latina busca "afinar" las estructuras educativas de américa latina iniciando un debate cuya meta es identificar e intercambiar información y mejorar la colaboración entre las instituciones de educación superior para el desarrollo de la calidad, efectividad y transparencia.”³

Observamos que:

“es un proyecto independiente, impulsado y coordinado por universidades de distintos países, tanto latinoamericanos como europeos. En la primera reunión general del proyecto llevada a cabo en Buenos Aires, marzo de 2005, los grupos de trabajo elaboraron la lista de competencias genéricas. En Bruselas, junio de 2006, se realizó la primera reunión conjunta de Tuning América Latina con Tuning Europa, donde se compararon las listas de competencias alcanzadas por los distintos grupos de trabajo, identificando similitudes y diferencias entre ambas reflexiones.”⁴

La reunión de cierre del proyecto se realizó en la ciudad de México en el mes de febrero 2007, con el objeto de hacer un balance sobre los resultados del proyecto, así como su impacto en las instituciones participantes. Como resultado de esta reunión se publicó un documento en donde se contienen competencias genéricas y específicas en torno a la enseñanza, el aprendizaje y la evaluación; además de propuestas para una mejor implementación del proyecto.

El enfoque por competencias es una realidad que poco a poco se va implementando en diferentes universidades alrededor del

³<http://tuning.unideusto.org/tuningal/>

⁴<http://tuning.unideusto.org/tuningal/>

mundo, se ve un crecimiento de este modelo en la estructuración de los planes de estudios de universidades públicas y privadas de nuestro país en donde llegan a adecuar su misión, visión e incluso su filosofía institucional para estar a la vanguardia con esta nueva forma de interacción entre las universidades, el conocimiento y el campo laboral. La pregunta que salta ahora es ¿acaso nos encontramos delante de la forma más adecuada de relacionar a los jóvenes con la realidad que nos enfrentamos en este siglo XXI?

Se puede delimitar que el MEBC parte de la individualidad de los estudiantes para desarrollar sus propias habilidades, características que le permitirán actuar ante determinadas adversidades, resolviendo de la manera más creativa posible en favor del mercado laboral; la finalidad: ser eficiente. ¿Podríamos partir de un “nosotros”, esto es, dejar de lado el que “yo” como herramienta útil dentro del mercado para valorar otros conocimientos que no tienen el privilegio de ser nombrados “ciencia” y por ende son desechables y sin valor?

Una educación para el mestizaje

José A. Pérez Tapias nos muestra de manera precisa que “la “pluralidad compleja” de nuestras sociedades exige el tránsito desde el multiculturalismo hacia la interculturalidad para consolidar la democracia. Es decisivo recuperar la escuela como ámbito para la educación intercultural. Ésta, como educación democrática

ridiculizada, tiene que capacitar para el diálogo entre individuos y grupos culturales diferentes, eliminando prejuicios y profundizando en la dinámica del reconocimiento. Inmersos en procesos de hibridación cultural, necesitamos aprender a ser ciudadanos en una “sociedad mestiza” y estar preparados para una búsqueda en común de lo “justo”. El camino es la interrelación fecunda de las diferencias.”(Pérez-Tapias, 34)

Al observar con detenimiento las palabras del autor destacan diferentes conceptos: el tránsito desde el multiculturalismo hacia la interculturalidad, la consolidación de la democracia, la escuela como ámbito para la educación intercultural, ciudadanos en una “sociedad mestiza” y estar preparados para una búsqueda en común de lo “justo”. Estas ideas concatenan en una escuela para el mestizaje, pero ¿qué nos quiere decir Pérez Tapias con estos conceptos? A continuación transitaremos por estas temáticas con la finalidad de delimitar este concepto.

El tránsito desde el multiculturalismo hacia la interculturalidad

Siguiendo a Touraine, “en mayor o menor medida, el presente de nuestras sociedades ya es multicultural”(Pérez-Tapias, 35). ¿Cómo entender esta multiculturalidad? Para Kircheloe y Steinberg:

“Esa multiculturalidad, nueva forma de pluralidad social, se halla estructuralmente vinculada a los procesos de mercado global y reforzada por las posibilidades telemáticas de la “sociedad de la información”. Globalización y multiculturalismo no son, por tanto,

fenómenos aislados: los movimientos migratorios a gran escala, inducidos por el empobrecimiento de individuos y pueblos enteros que generan los procesos económicos a escala global, son factores decisivos de la multiculturalidad creciente de las sociedades contemporáneas. No debe sorprender que las diferencias culturales presenten conflictivas, dado que se ven entrelazadas con fuertes desigualdades, agudizadas en un mercado muy competitivo.”(Pérez-Tapias, 35)

De esta manera, entendemos que la multiculturalidad es un tema presente en todas las sociedades contemporáneas, a pesar de que se creía que el modelo capitalista nos llevaría a una mejor distribución de las riquezas y que gracias a las redes de telecomunicación (Internet) comenzaría una etapa de mayor prosperidad para todos, gracias al flujo de información junto a la creación de nuevas formas de trabajo; vemos que la segregación aumenta, el conocimiento se estanca en “técnica”, siguiendo a Heidegger, y la intolerancia por el otro crece (el aumento de fundamentalismos como ISIS alrededor del mundo)

“Ya no es verdad que a cada sociedad corresponda una sola cultura. El multiculturalismo como hecho significa que culturas diferentes comparten un mismo espacio social. A esta situación nos referimos al hablar de “pluralidad compleja” de las sociedades multiculturales: al pluralismo intercultural generado endógenamente se añade una diversidad de procedencia exógena, la cual redundará en mayores dificultades para encajar socialmente las diferencias y articularlas en el ámbito político. La pluralidad compleja se ubica en medio de la tensión entre universalismo y particularismo. La globalización en ciernes juega a favor del universalismo, pero de un universalismo fáctico que, por la hegemonía occidental, sigue siendo impositivamente etnocéntrico.”(Pérez-Tapias, 35)

Podemos señalar que “la multiculturalidad es una situación de hecho que hay que enfocar normativamente para llevar la pluralidad hacia un pluralismo valioso que potencie la convivencia democrática.”(Pérez-Tapias, 37)

“Mas también conocemos posiciones multiculturalistas rígidas, con enormes riesgos y fuertes contradicciones desde que se presentan aliadas con formulaciones extremas de relativismo cultural, induciendo el repliegue sectario de las comunidades sobre identidades colectivas fuertes, absorbentes respecto a los individuos, con merma de su autonomía y recorte de sus derechos. Incluso se puede ir a parar a formas de “racismo culturalista” y reediciones de regímenes de apartheid, con pretensiones de legitimidad bajo distorsionadas reivindicaciones de la diferencia. Es aquí donde salen a la luz las insuficiencias del multiculturalismo, al promover una compartimentación estanca de la sociedad, debilitando la convergencia en el espacio público sobre el que tiene que girar la convivencia. De aquí la complementariedad en que de hecho se ven tales planteamientos multiculturalistas y propuestas neoliberales de “Estado mínimo”.”(Pérez-Tapias, 37)

Con bien señala Pérez Tapias, “el problema de fondo que presentan las estrategias multiculturalistas, con sus enfoques antiuniversalistas, es el rechazo a reconocer una “zona de confluencia” axiológicamente relevante y políticamente eficaz entre las diferentes comunidades coexistentes en una sociedad.”(Pérez-Tapias, 37) Esto nos permite comprender que la multiculturalidad encierra la “necesidad” de homogeneizar las culturas a la dominante del lugar determinando, pensado dentro de la globalización este concepto

trataría de promover un pensar único dentro del marco de la cultura occidental.

Centrándonos en la educación, hilo de este trabajo, podemos observar esto de la siguiente manera:

“Desde estas matrices el vínculo pedagógico quedó subsumido en una corriente transmisora y unívoca entre dos polos, uno que sabe y entrega y otro que no sabe y recibe. El saber de los alumnos y sus interrogantes no se consideran como problemas que la escuela deba retomar; en su aproximación al conocimiento, el niño queda atrapado en ese vínculo dependiente y debe aprender una serie de modos y usos para apropiarse del mismo. Así, o se automargina o se acomoda a lo que se requiere de él descalificándose a sí mismo. Esto a la vez provoca la infantilización del alumno a quién siempre tratará de evitársele el encuentro con los problemas y los antagonismos sociales y culturales. La escuela, en definitiva, trata al *hombre del futuro* como un *no culto* análogo al *salvaje* al que hay que educar o *civilizar* (Batallán y Díaz 1988).”(Díaz y Rodríguez, 16)

Es desde aquí donde surge la importancia de la interculturalidad, “por ese camino, a las instituciones democráticas se les agota el indispensable aliento de un ciudadanía comprometida con lo que ética y políticamente se entiende como valiosamente común. De ahí la necesidad de un serio “diálogo intercultural” como ingrediente fundamental de la dinámica cívica de una sociedad que ha de afrontar la renovación y profundización de su sistema democrático.” (Pérez-Tapias, 37).

La interculturalidad entonces tiene por objetivo “esclarecer un espacio común de entrecruzamiento de tradiciones en torno al sentido de la existencia humana, desde el cual se contribuya al sostenimiento del acuerdo sobre cuestiones de justicia. Es decir, se trata de reforzar el núcleo ético común, al que puede llegarse desde ideologías y cosmovisiones diversas, con el descubrimiento de un núcleo ecuménico compartido en torno a lo que significa ser humano.”(Pérez-Tapias, 39)

La escuela como ámbito para la educación intercultural

En el apartado anterior se ha tocado de manera muy amplia lo que es una educación intercultural junto a su finalidad y el porqué las escuelas son el primer paso para buscar una “democracia radicalizada”; punto de partida del diálogo intercultural. En las próximas líneas terminaremos de cincelar estos conceptos, matizando su importancia para dejar clara la diferencia con el sistema basado en competencias.

Es menester señalar el papel de la educación en nuestras sociedades contemporáneas, para ello nos recuerda Pérez Tapias:

“cuando el fantasma del “choque de civilizaciones” recorre el mundo nos preocupa qué hacer para ahuyentarlo. En el marco de una ambigua globalización que efectivamente no está generando las condiciones adecuadas para la convivencia de los humanos en nuestra frágil nave planetaria, nos preguntamos cuáles

han de ser las tareas de la educación para contribuir a que en nuestras sociedades no se agudicen hasta el extremo las diferencias culturales, sino que, por el contrario, podamos articularlas para hacer viable en su seno la convivencia democrática. Somos conscientes de que no se puede confiar todo a la educación; también sabemos que todos los esfuerzos fracasarán si ella falla. Se trata de ver desde que supuestos y condiciones hemos de pensar y realizar una acción educativa que sea tan radicalmente democrática como efectivamente intercultural, si queremos abrir vías de humanización hacia las sociedades mestizas a las que nos encaminamos y hacia la democracia planetaria que estamos necesitando.”(Pérez-Tapias, 35)

Vemos que la educación se ha convertido en tema de controversia con la llegada del internet, nos preguntamos por la especialización, los conocimientos que deben tener los individuos que entraran en mercados laborales que llegan a ser, hasta cierto punto, inimaginables para todos aquellos que se dedican a la pedagogía. “La transmisión de conocimiento, sabiendo siempre que educar es más que instruir, también se ha hecho problemática ante un cúmulo imponente de saberes muy especializados pero fragmentados; no es tarea fácil traspasar el umbral de la información para arribar a una formación genuina que permita disponer de los conocimientos de manera crítica y fructífera. Si educar, además, es formar actitudes, también esa tarea aparece desdibujada cuando no está claro en función de qué principios y valores.”(Pérez-Tapias, 36)

Al adentrarnos en el conflicto de los valores y principios sobre los que debe construirse la educación nos encontramos con diversas corrientes, dos de las cuales son tema de este trabajo. Al detenernos en la mirada EBC notamos una preparación centrada en un individuo capaz de formar habilidades que se adapten a los problemas laborales con miras a un entorno comunitario; esto es, se parte de una individualidad en donde cada quien tiene características diferentes, las cuales pueden ser desarrolladas de manera separada con la finalidad de aplicarlas en un entorno, claro que se piensa en una ayuda comunitaria en este enfoque, la desigualdad social es tan grande que no sólo importa el crecimiento económico de los estudiantes, pero ¿acaso es suficiente?.

Por otro lado, una educación para el mestizaje, siguiendo las pautas de Pérez Tapias, parte de la pluralidad de las sociedades. El enfoque se encuentra en sabernos como comunidades donde se profundiza en el respeto de la dignidad de todos; no se busca sistematizar el conocimiento en aras de una “inclusión” a las exigencias del mercado, sino que es la diferencia la que permite que el conocimiento no se vuelva simple técnica. Es decir, la educación de tono intercultural permite un diálogo con la diferencia en comunidad; en palabras de su autor:

“A estas alturas hemos de asumir, dada la vinculación entre democracia e interculturalidad en las sociedades de pluralidad compleja, que por fuerza han de ir juntas la educación para la primera y la educación para la segunda. Es más, la manera más

coherente de entender la educación intercultural es plantearla como “educación democrática radicalizada”. Es esencial a la democracia política la dinámica ética del recíproco reconocimiento igualitario la dignidad de todos, y lo que supone la interculturalidad es profundizar en ella, por mor de la inclusividad de la lógica democrática, para que ese reconocimiento llegue a los culturalmente diferentes.”(Pérez-Tapias, 38).

De esta manera entendemos que la educación intercultural, al buscar una democracia radicalizada, brota del diálogo entre personas que se entienden como diferentes pero que pertenecen a una misma comunidad; la finalidad: la justicia como mirada crítica, activa y solidaria. Al formar individuos conscientes de la complejidad del entorno en el que están el eje de sus habilidades se torna a una sociedad donde todos puedan desarrollarse sin la necesidad de cumplir con las exigencias delimitadas por los mercados; es decir, el crecimiento se medirá en avance conjunto y no sólo riquezas acumuladas por seres humanos, que en su vida alcanzarán a gastar todo lo que han adquirido.

“La preparación para este diálogo intercultural e interreligioso que planteamos es el objetivo de la educación intercultural, que es cierta y creíble como “educación democrática radicalizada”. Se trata, pues, de educación en los valores democráticos señalados, puesta la clave pedagógica en el “sentido de la justicia”. De ella depende el logro de una formación cívica para una ciudadanía crítica, activa y solidaria, lo cual ha de conseguir desde ese nuevo nivel de apertura que implica el reconocimiento del otro incluido el otro culturalmente diferente al que debe llegar la “lógica inclusiva” de las sociedades democráticas. Lo que vemos, por tanto, es que esa ciudadanía democrática intercultural requiere formar sujetos profundamente dialógicos, imprescindibles para dar los pasos necesarios hacia sociedades democráticas abiertas, propias de

una humanidad más igualitariamente plural y conscientemente mestiza.”(Pérez-Tapias, 40)

Una sociedad mestiza

Es un hecho que las sociedades son mestizas, “al abordar nuestras realidades humanas se impone explicitar lo obvio: podemos decir, sin retórica vacua, “somos mestizos” porque todos venimos del mestizaje de alguna manera. Después de millones de años de evolución no hay ninguna “raza pura” entre los humanos; como tras miles de años de historia no hay cultura alguna que pueda considerarse originaria, autentica e incontaminada.”(Pérez-Tapias, 41)

Asumir la necesidad de una educación que parta del diálogo con el otro, ese otro excluido, busca generar lazos en donde se tienda un puente entre las culturas y no una forma de dominación en donde “se toma en cuenta” al otro al buscar que tenga el mismo acceso a la educación que en las grande metrópolis: “El Centro de Educación Mapuche Norgvlamtuleayñ publica en el año 2000 su posición respecto a la educción intercultural bilingüe. Resumidamente, ellos plantean que el bilingüismo en su forma escolarizada y además estandarizada por semejanza al castellano utiliza la lengua originaria como puente para imponer la cultura dominante; que estos programas minimizan el alcance del concepto de interculturalidad y lo restringen a

la enseñanza de otro idioma. Tal como lo hicieran las escuelas jesuíticas al sostener una identidad en la lengua indígena pero desde un modelo político de dominación y sometimiento.”(Díaz y Rodríguez, 7).

Las sociedades contemporáneas son sociedades mestizas de hecho, lo que supone que no existen sociedades “puras” en donde se considere que las tradiciones y conocimientos, no han tenido ningún proceso de combinación con otras; sin embargo esto no implica un respeto a la diferencia, la cultura dominante es la que impone los saberes y en este sentido las “herramientas” necesarias para poder moverse dentro del mundo laboral, con la finalidad de obtener “salarios justos” que puedan mantener una vida digna para cada individuo; aunque la realidad nos muestre otra situación:

“En tanto sujetos de derecho diferentes podemos enunciar específicamente algunas de las demandas de reconocimiento que el estado de hecho niega , tales como el reconocimiento de los Pueblos Originarios como sujetos colectivos con derecho a la libre determinación y la Autonomía Indígena; el reconocimiento de los sistemas normativos y formas de autogobierno de los Pueblos Originarios, así como el respeto a la mujer indígena; la participación y representación política de los Pueblos Originarios en el contexto nacional y estatal; el reconocimiento de los territorios, tierras y recursos naturales de los Pueblos Originarios; El reconocimiento de la Cultura Originaria y de la Educación bilingüe intercultural; y el reconocimiento del desarrollo con sustentabilidad e identidad de los Pueblos Indígenas.”(Díaz y Rodríguez, 9).

Con ello en mente, debemos buscar un “mestizaje humanizador”, se debe caminar a una verdadera sociedad mestiza y como punto de partida nos encontramos con la educación:

“Asumida críticamente la herencia de nuestros mestizaje fácticos queda moralmente pendiente alentar un mestizaje futuro de signo humanizador que, por eso mismo, sea capaz de realizarse sin la barbarie que tanto nos ha deshumanizado. Es más, ese “mestizaje humanizador” que proponemos entender como interrelación fecunda de las diferencias -distinta de lo que sería una “hibridación heterónoma”, criticada con razón por García Canclini - es el que permite culturalmente hacer frente de manera activa a toda forma de discriminación, a sutiles reediciones de “racismo culturalista”, a nuevas formas de apartheid. Se opone a quienes quieren a cada comunidad en su “nicho social”, sin contaminar y sin contaminarse, estrategia para legitimar el dominio bajo discursos “políticamente correctos” en defensa de la diferencia.”(Pérez-Tapias, 41)

Conclusión

Hacia el final de nuestro recorrido es importante retomar que el EBC enfatiza que “una competencia es más que conocimientos y destrezas. Involucra la habilidad de enfrentar demandas complejas, apoyándose en y movilizandorecursos psicosociales (incluyendo destrezas y actitudes) en un contexto en particular.”Es innegable que los problemas laborales a los que nos enfrentamos, llegando a la segunda década del siglo XXI, parecen sacados de alguna novela de ficción: la interacción con nuevos modos de comunicación (hologramas), el desarrollo de campos laborales impensables en el siglo pasado (abogados cibernéticos), nuevas competencias en el ámbito laboral (inteligencias artificiales), entre muchas otras cuestiones; dejan a la

educación en la necesidad de buscar nuevas formas de relación entre los saberes y el cómo educar a las generaciones futuras.

El EBC trata de cubrir necesidades presentes y permitir al estudiante contar con una base sólida para que enfoque su aprendizaje en situaciones que quedan fuera de las manos del docente; en otras palabras, si la educación apenas hace algunos años se basaba en darle al estudiante los conocimientos que le serían necesarios para desenvolverse en un trabajo, por ejemplo mostrarle cómo se escriben las demandas en materia jurídica o cómo curar un resfriado. Ahora los docentes deben guiar al estudiante para que desarrollen habilidades que les permitan resolver situaciones aun no previstas de acuerdo con sus capacidades. Se piensa en posibles abogados con excelentes capacidades para los idiomas en donde tengan que negociar contratos con agencias chinas y no es suficiente la legislación internacional o en médicos que tengan que medir diagnósticos en donde se muestre pacientes con posibles ataques cardiacos y la decisión este en implantar o no corazones artificiales.

Es así que vemos que “la función del docente es la de orientar el proceso de aprendizaje, que tiene por finalidad que los estudiantes logren el desarrollo de sus potencialidades; conocimientos, habilidades, actitudes, valores además de las competencias para obtener un adecuado desempeño personal y social, así como un ejercicio profesional exitoso, conforme a los atributos establecidos en el perfil de egreso definido precedentemente.”

Como se ha venido mencionando este tipo de modelo educativo privilegia la individualidad, se piensa primero las necesidades del estudiante y una vez que cumpla estas tenga un adecuado desempeño social. Cargando este modelo, deja a los docentes en un punto contradictorio: desarrollar habilidades toma mucho tiempo, pero educar sentimientos en una sociedad posmoderna (nihilista) requiere el doble de tiempo.

Con el punto anterior vemos la entrada de la “educación para el mestizaje”, se prioriza la mirada en el otro al cual se le debe su identidad, sus derechos, su dignidad como ser humano. Como se ha señalado esto requiere del diálogo entendido en pluralidad y para generar esto se debe contar con el docente para transmitir esta urgencia al alumno:

“Para esa transformación de la pluralidad táctica en pluralismo valioso es decisivo el papel de la educación, pues dicha transformación sólo será posible mediante instituciones preparadas para ella y cuando los protagonistas que han de promoverla y asumirla desarrollen actitudes idóneas para que sea posible. Hace falta un exigente compromiso de ciudadanía para una democracia radicalizada, para todo lo cual la educación aparece como eslabón imprescindible.”(Pérez-Tapias, 36)

Con el enfoque por competencias el mercado goza de “buena salud”, cada vez más tenemos el doble egresados de universidades que con tal de obtener un trabajo son capaces de renunciar a un sueldo justo por unos cuantos pesos para “subsistir”, el mercado no deja opción. Por contra, las empresas se vuelven más sólidas al tener

un incremento en su capital social gracias a los bajos sueldos y las condiciones del trabajo (la subcontratación). Esto está llevando a la sociedad mundial al borde de la destrucción, lo vemos con el cambio climático, el aumento de la desigualdad social y el despilfarro de aquellos que mueven las economías. Un sistema educativo de este rubro enfatiza la mercantilización de la vida humana.

“No debe extrañar la crisis del sistema educativo si se repara en el lugar crucial que ocupa en el entramado sistemático de nuestras sociedades, en la encrucijada entre la coordenada societaria que forman el Estado y el mercado, por una parte, y la coordenada comunitaria que se dibuja entre las familias y las iglesias u otras comunidades funcionalmente equivalentes. Cuando sólo el mercado goza de “buena salud”, pero el Estado se ve con dificultades de legitimación, así como la familia y las iglesias, igualmente rebasadas por la realidad social, por fuerza hemos de hallar en crisis un sistema educativo que fue diseñado y desarrollado en función de esos ejes. La crisis es mas acentuada además si, como señala Luis Rigal, comporta la precariedad y deterioro de la escuela en un contexto de políticas sociales muy deficientes por parte de un Estado débil. En cualquier caso, todo ello hay que sumar que ese sistema fue pensado y puesto a funcionar durante siglos en clave “monocultural”. No estaba previsto para hacerse cargo de las diferencias, y menos de una diferencia cultural acusada; ha sido monológico y uniformizador, desde un etnocentrismo muy arraigado. Salta a la vista que son necesarios cambios profundos para que el sistema educativo y las practicas que en él desplegamos sean los adecuados para una educación intercultural. Para avanzar hacia ella es necesario tratar los problemas respecto a cómo educar, pero hay que ir más allá hasta cuestiones básicas relativas a para qué educar y qué transmitir.”(Pérez-Tapias, 37)

Se deben reorganizar las prioridades dentro de la educación, como se entiende el EBC no permite un diálogo, una búsqueda

conjunta por la justicia; parece que sólo cumple con un estándar de “calidad” dentro de lo “políticamente correcto” al hablar de “compromiso social”. En ese caso debemos girar los reflectores a una nueva forma de educar a las futuras generaciones:

“Podemos hablar a este respecto de exigencias de civilidad democrática que conllevan, como ha señalado Raimon Panikkar (1998), un insoslayable “imperativo intercultural”, el cual entraña la obligación moral de promover el diálogo entre los culturalmente diferentes, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para confluir en el reconocimiento de un núcleo común de valores compartidos sobre los que asentar la convivencia: los valores de la democracia susceptibles de ser aceptados por todos - universalizables, por tanto-. Mas esta confluencia requiere como condición de posibilidad ganar previamente la confianza mutua, puerta de entrada al no siempre fácil entendimiento intercultural.”(Pérez-Tapias, 37)

Las competencias no están permitiendo que los individuos se entienden como un conjunto dentro de una sociedad mestiza, enfatizan las aptitudes de cada ser humano cuidando de las emociones para que no “quiebren” en un sistema tan competitivo. La realidad debe ser otra, partir del diálogo en sintonía con los sentimientos:

“Para la educación democrática e intercultural, que es educación moral, hay que recuperar algo tan decisivo, muy descuidado en una cultura occidental muy racionalista, como la educación de los sentimientos mucho más que las solas emociones. La misma razón moral, como pudimos entrever al hablar de la verdad del sentido y los símbolos por los que se expresa, se ve desecada en el divorcio entre racionalidad y afectividad. Es decisivo que revinculemos esos dos polos en nuestras prácticas educativas, pues hay que educar los sentimientos para que efectivamente

movilicen las razones, desde la simpatía a la compasión. Si, por ejemplo, bloqueamos la compasión no hay vida moral posible, pues seremos indiferentes al otro, a su sufrimiento y demandas de justicia, y nuestro corazón permanecerá endurecido para que nunca le afecte nada que pueda debilitar la defensa a ultranza de los intereses egoístas.”(Pérez-Tapias, 41).

Tal vez pueda parecer que la crítica al EBC es dura, que puede llegar a ser despiadada al encerrarla en simples términos mercantilistas; la intención de este trabajo no es esa, incluso podría pensarse en que contraviene nuestra defensa por el diálogo. La finalidad es señalar que el enfoque está mal situado.

Pueden determinarse muchas cuestiones que permitan salvar ciertas características de este sistema pero lo cierto es que cimentar la individualidad no es la respuesta que estamos buscando, se debe fomentar una educación en mira democrática en donde se pongan delante los derechos del otro que exige justicia, para asegurar que con ellos van los nuestros.

“Si la educación para la democracia y la educación en los derechos humanos son equivalentes, ellas no deben suponer sólo la conciencia respecto a los propios derechos, sino la conciencia respecto a los derechos, políticamente equiparables pero moralmente previos, del otro. Por tanto, una educación política moralmente asentada implica educar en esa radicalidad ética que supone partir de que los derechos del otro son prioritarios. Es necesario reivindicar los propios derechos, pero al conseguir que se atiendan quizáno sea seguro de que ellos vayan también los del otro; pero si ponemos delante los derechos del otro que exige justicia, podemos estar seguros de que con ellos van los nuestros.”(Pérez-Tapias, 42)

Las “competencias”, suponen competir contra el otro; desplazarlo para ser yo el que obtenga mejores oportunidades en el futuro cercano, primero es preocuparme por desarrollar mis habilidades antes que ver al otro que pide mi compasión, ese otro que forma parte de la sociedad, la realidad en la que me desenvuelvo. La tarea del docente debe ser promover un mestizaje humanizador, sintetizando todas las ideas con una frase: en palabras de Adolfo Nicolás Pachón, ex Superior General de la Compañía de Jesús, “no formamos a los mejores del mundo, sino que formamos a los mejores para el mundo”.

Referencias:

Pérez-Tapias, J. (2000) Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización. Venezuela. Aldea Mundo: revista sobre fronteras e integración, año 4, no. 8, nov. 1999-abr.2000, en:

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=54300805&iCveNum=0>

Pérez-Tapias, J. (1995) *El homo moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica*. En *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 11, 1995, en:

http://www.ugr.es/~pwlac/G11_05JoseAntonio_Perez_Tapias.html

Pérez-Tapias, J. (1993) *Humanidad y barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral*. En: *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, no. 10, 1993, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html

Días y Rodríguez, R. y A. *La interculturalidad en debate*, Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez de Anca. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), en: [http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/di
asanca.php](http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/diasanca.php)

Seseña. J. (2009) *Educación Basada en Competencias (EBC) en el Sistema de Educación Superior Tecnológica: avances y lagunas*.

<http://www.grupoeducare.com/web/Consultado el 18 de noviembre de 2018.>

<http://tuningacademy.org/what-is-tuning/?lang=esConsultado el 18 de noviembre de 2018.>

<http://tuning.unideusto.org/tuningal/Consultado el 18 de noviembre de 2018.>

PROBLEMAS INTERCULTURALES EN LA POSMODERNIDAD

GISELLA TONAYA RAMÍREZ PASTELÍN¹

Introducción

El estudio de la naturaleza humana es uno de los temas más importantes y más complejos en el análisis filosófico, psicológico y social. La interpretación de las diferentes culturas que han existido y que existen hoy en día, resultan así mismo un tópico interesante y a la vez complicado, debido precisamente a la complejidad de su origen, es decir, el hombre y con él, sus costumbres e ideas.

En esta ocasión comenzaremos acercándonos a una definición genérica de *cultura*, para posteriormente revisar algunos conceptos que nos ayudarán a comprender su significado y finalizaremos con un sucinto análisis de lo que significa la interculturalidad en el siglo XXI.

Definición de Cultura

Para abordar el tema de la interculturalidad y sus problemas, es conveniente comenzar por describir qué es la cultura, la cual diríamos es el conjunto de actos, prácticas, tradiciones y creencias que se tienen dentro de una comunidad y cuyos instrumentos de

¹ Nacida en la Ciudad de México, es Licenciada en Comunicación por la Universidad Intercontinental en donde a la par de sus estudios participó de manera activa en eventos universitarios de Prensa, Radio y Relaciones Públicas. Ha colaborado en distintas áreas como radio, televisión, promoción y publicidad tanto en el sector público como en el privado en donde ha adquirido un importante cúmulo de conocimientos que la han ayudado a analizar diferentes formas de abordar problemas específicos dando solución de manera óptima y creativa. Así mismo se ha desempeñado como locutora en estaciones de radio pública como Radio UNAM de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ibero 90.9 de la Universidad Iberoamericana, así como en el Instituto Mexicano de la Radio.

comunicación son signos, símbolos y diversas formas de expresión los cuales son entendidos y transmitidos entre sus miembros y que a su vez están expuestos para que individuos externos al grupo los conozcan y se marquen así sus diferencias.

En cuanto a la etimología de la palabra cultura, ésta se remite a la raíz latina de la palabra *colere* que quiere decir cultivar; así el verbo se deriva hacia la palabra *cultum* que se traduce como agricultura, de ahí que se hable del campo que se cultiva y se cuida. El uso de dicho vocablo también se aplicó en la religión para referirse a los sacerdotes que “cuidaban” a los dioses, o sea, les rendían culto. Posteriormente lo “culto” se refirió a las personas que se expresaban de un modo rebuscado durante el siglo XVII. Ya en el siglo XIX la “cultura” se relacionó con ciertas actividades lúdicas y recreativas de la clase educada.

Respecto al uso de la palabra cultura en la antropología, ésta se utilizó por ejemplo por los arqueólogos para designar las técnicas usadas en tal o cual cultura ancestral o las costumbres sociales de pueblos aborígenes.

Se puede decir entonces que la conjunción del uso romano de la palabra cultura como agricultura y la romántica del siglo antepasado como forma de esparcimiento, dan como resultado el uso actual de lo que entendemos como cultura.

Han habido varias definiciones de la palabra cultura, por ejemplo la dada por el antropólogo británico Edward Tylor (1832-1917) quien

afirmaba que la cultura es todo el conjunto de conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquier capacidad y hábito adquirido por el hombre como parte de una sociedad; es decir es lo que se adquiere entre personas de forma digamos no natural sino artificial.

Naturaleza

Es evidente que tanto la naturaleza como la cultura están provistas de información; no obstante pareciera que la cultura se rebela muchas veces ante la naturaleza al modificar lo que puede de ésta última debido a que puede en muchos momentos favorecerle pero en otros, no convenirle en absoluto debido a la indefensión del hombre ante ella. Así el ser humano posee tanto la información genética con la que nace como con la información cultural que fue aprendiendo, esto es, la que fue adquiriendo en su entorno social.

Tal como lo afirmara el connotado biólogo alemán Johann von Uexküll (1864-1944) *“la realidad no es una cosa única y homogénea; ésta se halla inmensamente diversificada con esquemas, patrones y organismos diferentes.”*²

Podríamos afirmar entonces que la realidad es para cada organismo el resultado de lo que ha vivido de forma particular, es decir, según una realidad determinada, así será la experiencia de vida; de esta manera cada organismo se integra y se adapta a su medio y

² Cassirer, E., *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p. 25.

responde a los estímulos que de él recibe. En el caso del ser humano, la adaptación al medio que habita depende en gran parte de su pensamiento y en la forma en la que expresa los estímulos que recibe del exterior, por ejemplo, el cómo le puede afectar el clima en su forma de ser y de reaccionar ante el mundo.

Lenguaje

La necesidad de comunicación entre los seres que habitamos esta tierra es ineludible; cada especie tiene un lenguaje particular que le permite transmitir distintas emociones y necesidades instintivas a través de señales auditivas y físicas; de igual modo el hombre tiene un método complejo y preciso para comunicar sus ideas y sentimientos: el *lenguaje*, el cual a través de distintos signos gráficos forma una estructura organizada que se puede reproducir en la escritura y en el habla, el cual es un medio fundamental creado por el ser humano que le permite comprender y comprenderse en el mundo; el habla es entendida como la gran facultad humana que permite la comunicación. El lenguaje nos fue dado social y tradicionalmente por la educación, es usado con libertad de acción a partir de las reglas propias de cada idioma y es a sí mismo un reflejo de la personalidad de determinada colectividad y de su paso por la historia. Cada idioma crea a su vez a partir de las palabras, una forma ideosincrática de ver el mundo y son las distintas lenguas que se hablan las que se mantienen como parte

de una herencia fija e imprescindible para los humanos de todas las generaciones.

Para Ernst Cassirer (1880-1945) filósofo perteneciente a la Escuela alemana de Marburgo, los símbolos se presentan como conceptos fundamentales para lograr entender a las ciencias y son las matemáticas y la física, dos disciplinas precisas que usan la simbología como explicación de sus fundamentos. Dichos símbolos se entienden como las “imágenes virtuales internas” de los objetos exteriores que están contenidos en la mente; reproducimos las cosas como nosotros las representemos mentalmente.

El mundo está conformado por imágenes, las cuales fueron ideadas a partir de un principio autónomo de creación simbólica; cada simbología representa en la mente un significado que puede ser comprendido.

Resulta evidente que en los símbolos artísticos o de míticos, está presente un contenido espiritual que estructura el mundo sensible y que se distingue de lo cognoscitivo que le aporta un sentido y significado peculiar.

El hombre inventa sus propias creaciones, sus representaciones mentales de significación de lo que conoce del mundo, es decir interpreta en su conciencia lo que ve de manera diferente a como es en realidad. De esta forma Cassirer, asegura que *“la razón es un término inadecuado para abarcar las formas de vida cultural*

*humana...por lo tanto en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico”.*³

Religión

Podríamos afirmar que el temor y la vulnerabilidad humana fueron los creadores de las distintas religiones que han existido en la Historia, sin que esta afirmación niegue la existencia de un creador o de un dios proveedor y protector del universo como cada quien lo comprenda. Indudablemente la religión ha sido parte sustancial de la cultura, ya que es en la religión donde surgen los primeros símbolos representativos de la mentalidad de una tribu o pueblo.

Una de las religiones más poderosas y trascendentales en la historia de la humanidad es sin duda la Católica, la cual por siglos específicamente durante la Edad Media, dictaminó los cánones que debían seguirse en el mundo occidental, un mundo regido por reyes y emperadores que a su vez, lidiaban o negociaban contra y con la fuerza Papal.

Diríamos que la Modernidad fue en parte responsable de irle restando esa gran fuerza a la religión católica en Occidente, debido entre otras cosas a los ideales basados en la razón y en el individualismo que enaltecieron ese momento histórico: “...la *Enciclopedia* se propone una labor educativa e incluso propagandística. Es el instrumento de los pensadores franceses del

³ *Ibíd.*, p. 27

*siglo XVIII en su lucha contra las ideas tradicionales y en muchos casos contra las ideas del cristianismo.*⁴

Así, poco a poco el hombre moderno comenzó a preguntarse para qué necesitaba la religión o la guía que la Iglesia le podía ofrecer si lo más importante era su propio pensamiento y su libertad. De este modo la Iglesia ha pasado por una serie de crisis de credibilidad sumado a otras circunstancias históricas también determinantes -que bien podrían analizarse en otra ocasión-sin embargo, nos enfocaremos de momento a hablar de los intentos que la Iglesia del siglo XX ha realizado con la finalidad de devolverle veracidad a la fe católica a partir de una propaganda positiva, clara y puntual acerca de lo que significa su tarea en el mundo. Nos referimos al Concilio Vaticano II llevado a cabo en la década de los años 60 y al encuentro de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2000; en éste último se habla del respeto que la Iglesia tiene hacia otras religiones en un acto ecuménico, es decir el encuentro amistoso de la Iglesia Católica con religiones cristianas en pro de una unión entre ellas pero sin dejar de afirmar que la única vía verdadera para acercarse a Dios es la Iglesia fincada en el Vaticano, sus dogmas de fe y la propagación del Evangelio que ellos difunden.

Las críticas ante este tipo de documentos han sido severas ya que la Iglesia se presenta como intransigente e inflexible y según sus

⁴Xirau, R. *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, p. 289

críticos, como una religión totalitarista hecho que remite a los sistemas políticos más peligrosos del mundo debido a su cerrazón.

Sabemos que cada religión se basa en distintos preceptos basados en la creencia de un ser superior y que cada tradición religiosa significa la conservación de una parte fundamental de la cultura de determinado pueblo; es importante aclarar que la religión dentro de la cultura de los pueblos simboliza una parte muy sensible de sus seguidores ya que las creencias de fe están relacionadas con la intimidad y con los sentimientos de cada ser humano.

Por otro lado, hay que recalcar que las guerras basadas en ideales religiosos datan de miles de años; las Cruzadas son un ejemplo de ello, no sólo se trataba de imponer una religión a la fuerza sino de castigar a quienes tuvieran otras creencias; de este modo el choque cultural y religioso en la historia ha sido llevado al extremo al propagar terror en diversas poblaciones.

Los fundamentalistas islámicos ya en el siglo XX, han continuado en cierta forma con estas prácticas atroces al propagar el terror en países occidentales tal como sucediera el tristemente famoso 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, aunque con la gran diferencia de que su interés no radica en extender formalmente su religión en otras latitudes, sino más bien demostrar su poder a través de las armas y de una red de seguidores fanáticos extremistas que por otro lado imponen sus creencias en algunos países en conflicto en Medio Oriente.

Educación

El entorno cultural y social resulta determinante en la formación de un individuo cuyos instintos no son suficientes para que por sí mismo salga adelante. Vivimos hoy día una crisis global en la sociedad moderna de Occidente y uno de los tópicos dentro de esa crisis es sin duda la falta de principios e incluso de valores que van más allá del dinero.

En una comunidad, los individuos se relacionan a partir de un lenguaje y de una tradición así como de una serie de rasgos particulares que los unen en determinados puntos pero que no obstante los segmentan en otros. Por otro lado y retomando los orígenes occidentales de la educación, la *paideia* llamada así por los griegos, planteaba un modelo educativo apoyado en la formación de ciudadanos muy preparados en distintas áreas, con conocimientos en álgebra, retórica y filosofía entre otras, mismas que les daban la facultad para gobernar las *polis* -ciudades estado- y en general la vida social de las ciudades. Se planteaba formar hombres con *areté*, es decir con virtudes que los conducían a la excelencia en sí mismos y con un liderazgo prudente y justo para el bien de la sociedad.

La tarea de educar tiene mucho que ver con la convivencia y la tolerancia entre humanos desde un punto de vista de colaboración y entendimiento con los demás.

De igual modo, no debemos olvidar que la educación en Occidente por lo general, marca ciertos parámetros de conducta y

evidentemente de aprendizaje y en este sentido nos detenemos a pensar cómo entonces se pueden o podrían adaptar las poblaciones que viven dentro de un país occidentalizado cuyos integrantes hablan otras lenguas y tienen otras costumbres. Una posible solución en este embrollo intercultural tendría que ver con la aplicación de una educación bilingüe en la que se respetaran los usos y costumbres de dichos pueblos, con la finalidad de que se adapten al país al que pertenecen y que a partir de una integración educativa, no se mantengan tan alejados de la realidad del mundo y no tengan que abandonar sus tradiciones.

Globalización

Sabemos que la globalización es el resultado de la expansión del capitalismo y del subsecuente imperialismo de Occidente que inició a finales del siglo XX. De hecho hay indicios del mundo globalizante desde finales de los años 60 y hasta los 80, en el que los capitales a nivel mundial liderados por Estados Unidos, El Reino Unido o Japón, junto con la tecnología y los medios de comunicación se integraron cada vez más a un mercado internacional.

Se dice que el término globalización empezó a utilizarse en círculos de negocios y en distintos medios de comunicación; su idea se basaba en pensar a la humanidad como una sola sociedad. Existe otro término el cual se ha usado indistintamente para hablar de esta nueva forma de ver al mundo; nos referimos al llamado “sistema-

mundo” el cual plantea el análisis social, político y económico imperialista internacional. Así mismo, se habla de la homogeneización de la cultura que ha surgido a partir de la globalización y las consecuencias que ésta trae consigo, entre ellas, diversas transformaciones sociales así como una posible alteración en la identidad nacional y el consumismo. El sentimiento nacionalista es también otro de los resultados sociales de la globalización, se trata un reforzamiento de la identidad local y/o nacional, enarbolando los orígenes históricos y reivindicando la autonomía de determinada nación así como el resurgimiento de tendencias e ideologías extremas como el racismo o los fundamentalismos.

De esta forma el “mundo global” resulta en una homogeneización cultural y en una sociedad de consumo en donde el consumidor adopta actitudes y modismos de un mundo que no le corresponde totalmente y que no obstante se presenta como uno solo para todos.

Las identidades transnacionales y su consecuente multiculturalidad global, son culturas que se han mezclado con otra de corte colonialista, dando como resultado un híbrido que parte de una desproporción económica y social que contrasta con la cultura hegemónica misma que ha generado a su paso, desigualdad y confusión. Esta situación es reflejo de la posmodernidad en la que una cultura poderosa se mezcla con una débil en términos económicos, dando como resultado una nueva cultura heterogénea con dos personalidades posiblemente contradictorias entre sí. La influencia de

una cultura sobre otra va a ser determinante en la conducta de los individuos de esa otra cultura. *“Somos mestizos porque todos venimos del mestizaje de alguna manera. Después de millones de años de evolución no hay ninguna raza pura entre los humanos; como tras miles de años de historia, no hay cultura alguna que pueda considerarse originaria o auténtica...”*⁵

Tampoco debemos olvidar que los medios de comunicación han sido en parte responsables de la propagación de los ideales y la mentalidad de las potencias mundiales, en especial de los Estados Unidos hacia prácticamente todas las regiones del mundo; esto ha provocado un choque cultural notable ya que como anotábamos, la identidad de muchas naciones digamos receptoras del discurso hegemónico, no coincide con la Norteamericana y este hecho ha dado como resultado una cultura híbrida, ecléctica y despersonalizada. *“El impulso dado en el siglo XX al aparato tecnológico sobre todo en el área de las comunicaciones, alentó un avance sin precedentes de la mundialización. Dentro de este contexto, nuevos elementos son agregados al tiempo homogeneizado que el siglo XIX nos había heredado.”*⁶

Podríamos por otro lado, entender el significado de la interculturalidad como una relación entre culturas diferentes en donde es posible construir un proyecto común de convivencia, respeto y solidaridad y donde se pueden enseñar y practicarla igualdad y la

⁵ Pérez Tapias, J., *Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización*, Aldea Mundo, año 4, No. 8, 2001, p. 40

⁶ Rosas, A., *Globalización cultural y antropología*, Alteridades, UAM, 1994, p. 81

diferencia. Este tema resulta ser primordial en la comprensión de las culturas globales, ya que en la medida en la que se expongan las diferencias raciales y tradicionales entre otras, se podrá ampliar el conocimiento del otro, del diferente.

Conclusiones

La herencia histórica y cultural que ha dejado la tan mencionada Era Moderna en la historia de la humanidad, ha transformado poco a poco la visión, el pensamiento y el sentir de los individuos inmersos en este mundo occidentalizado.

Pareciera por momentos que la historia de la humanidad es la historia del odio, del deseo de poder y del egoísmo; aunque a la vez se trate en otros instantes, de una historia de unión, de éxito y de alegría y no podría ser de otra forma ya que el ser humano vive con esta dualidad entre el bien y el mal. Recordemos que la Modernidad (vinculada al sistema capitalista por su característica de progreso tecnológico de producción) no logró llevar a cabo los ideales que proclamaba la Ilustración, en la cual se creía que el hombre al hacer uso de su razón, llegaría en consecuencia a un “estado de moralidad” que a su vez lo conduciría a su propia felicidad en donde la igualdad de derechos, la justicia y la hermandad se perfilarían como los estándares de vida. Sin embargo, sabemos que a lo largo de la historia el ingrediente común ha sido la lucha de poder y la

competencia de los más fuertes contra los débiles como si se tratara de “la ley de la selva humana”.

No obstante, dichos cánones de libertad y justicia basados en la razón, a la par del avance de la ciencia, la tecnología, el conocimiento y los derechos del ciudadano, permearon absolutamente en el futuro de las sociedades occidentales -y occidentalizadas-, dando paso a la llamada posmodernidad iniciada según indican los libros de historia, en la era de la postguerra durante el siglo XX.

Afirmaríamos en términos generales que la crisis mundial ante la que nos encontramos se ve claramente reflejada en la cultura de nuestros días, en donde el egoísmo y la falta de empatía incrementan dicha crisis, por lo tanto sería necesario plantear una reestructuración en términos pedagógicos que precisamente sirva de guía, de ayuda y de enseñanza acerca de los valores cívicos y del reconocimiento “del otro” así como del respeto hacia los demás.

Solidaridad, responsabilidad, tolerancia, civismo, coherencia, honestidad, austeridad, disponibilidad y participación, son valores que el ser humano debía ser capaz de englobar tal como lo ha mencionado el político español José Antonio Pérez Tapias, para lograr una democracia humanista en pro del bien común entre los individuos y entre las naciones. De igual modo, contra lo que se debe seguir luchando es la apatía, el conformismo y contra los errores que la triunfadora Modernidad arropada por el capitalismo rampante trajo consigo desde su gestación; esa lucha bien podría partir de una visión

más humana basada en valores quizá renovados o a lo mejor reinventados en pro de un mundo más equilibrado. Por otro lado, esta época de “hipermodernidad” nos ha conducido a una nueva especie de barbarie cultural basada en la cosificación y la desvaloración del ser humano que engloba la violencia enaltecida en los medios masivos y que encuentran su justificación en la economía armamentista de los EU.

En el también llamado “hipercapitalismo” el consumo se volvió una religión; las estrellas de cine, los cantantes o incluso algunos políticos se convirtieron en los nuevos monarcas dignos de adoración divina, como si ellos prometieran el cielo en la tierra. La competencia se volvió feroz y gana, quien más pueda y logre acumular ya sea dinero, cosas o personas vistas claro como artefactos; los valores se reducen a lo carnal o a alguna habilidad física, es decir se trata de un mundo superficial y vacío creado en gran parte por los Estados Unidos de Norteamérica, país cuya bandera ideal enarbola la libertad por sobre todas las cosas; la trampa de aquella nación es que ha creado un mundo fantástico de entretenimiento del cual no somos ajenos y que desde hace años con el surgimiento de la red internacional, es decir con *internet*, aquel mundo imaginado en 1945 por el británico conocido como George Orwell (1903-1950) en su temida obra *1984*, cobró vida cuando las cámaras del “Gran Hermano” comenzaron a observar todos los movimientos de todo lo que se movía y en donde los bloques económicos quedaron divididos en franjas geográficas. De

manera sutil como todo en un principio, el internet llegó para corroborar el ya de por sí mundo globalizado en el que vivimos.

Apropiándonos por un segundo del término *comunista* podríamos considerar a esta otrora llamada aldea global, como el verdadero “comunismo social” no desde un sentido económico o político evidentemente sino desde lo social y cultural, es decir, un mundo que se empezó a convertir desde finales del siglo pasado en un receptáculo de homogeneización cultural y de consumo, en donde la vestimenta, la música, el cine y en general los productos que se adquieren y sus respectivas marcas, permearon casi totalmente al planeta tiñéndolo de un sólo color llamado *consumo neurótico* –dirían los psicólogos-; en ese sentido por lo tanto, el mundo está viviendo un verdadero comunismo: un mundo en donde todo es lo mismo, en donde todos tiene acceso a conocer todo gracias al *caudillo posmoderno* de la democracia llamado internet en el que todos tienen y creen tener voz para opinar, para convertirse gracias a la tecnología en genios de la fotografía, del diseño, del periodismo, de la música, de la crítica en todos los ámbitos y en donde se cree vivir un *mundo feliz* - frase que nos remite directamente a la obra apocalíptica de 1932 del escritor inglés Aldous Huxley (1894-1963) y en donde el mundo parece haber quedado sin escapatoria. Habría entonces que replantear una posible salida a la irracionalidad y el desenfreno que vive este siglo, quizá retomando las ideas éticas comunicativas de los alemanes Karl-Otto Apel (1922-2017) y Jürgen Habermas (1929) para quienes la

historia debía tener un sentido emancipatorio a partir de la “moral humana” y por lo tanto de un verdadero progreso del bien común.

LA EDUCACIÓN CRÍTICA, INTERCULTURAL E INTERSECCIONAL COMO POSIBILIDAD DE PRÁCTICA EMANCIPADORA

IVÁN OSORIO PÉREZ¹

A Sandra Aguilera Arriaga

In memoriam

Introducción

En este escrito se busca presentar las condiciones de vida que la educación formal, cuya directriz obedece a intereses económicos globales, ha provocado en las sociedades actuales a partir de políticas que buscan mantener al grueso de población en la pobreza. Esto como un instrumento de control para mantener y ejercer el poder hegemónico desde la oligarquía.

La educación formal necesita reformarse desde sus planteamientos filosóficos e ideológicos para poder dejar la brecha económica que existe en la actualidad. En este texto se propone que dicha reforma curricular se genere a partir de escenarios plurales, en condiciones de igualdad y donde todas las voces puedan ser escuchadas, comprendidas e incidan en el diseño curricular

¹ Director de una escuela telesecundaria. Maestro en Educación por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Licenciado en Educación. Licenciado en Filosofía. Publicaciones en revistas y en libros, ponencias y conferencias a nivel nacional e internacional. Actualmente estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Correo de contacto: diafanop@gmail.com

diversificado y contextualizado. El pensamiento crítico y la atención a los sectores más vulnerados debe ser prioritaria. Una educación intercultural, con perspectiva de género, feminista e inter e intra religiosa son las necesidades que a continuación se plantean como posibilidad para la emancipación (de los individuos y colectividades) del yugo al que el sistema hegemónico, capitalista, patriarcal y heteronormativo ha venido sometiendo a la población pobre y discriminada.

La globalización y el fruto de su vientre: la pobreza

El fenómeno de la globalización ha venido permeando los modos de vida y el acaecer de la realidad por todas partes. Hoy día es innegable la imbricación cultural que se ha ido desarrollando en las sociedades a partir de dicho fenómeno. Cambios en el consumo de las personas que, desde dentro del sistema neoliberal, invitan a alcanzar un status quo más homogéneo, siempre en una clase social acomodada. La pobreza se invisibiliza todas las veces, siempre que no se pasee por la cara y genere incomodidad. Diego Capusotto (comediante argentino) en uno de sus sketches personificando a Micky Vainilla (2012) da un claro ejemplo al proponer donar un litro de pintura para la campaña “haciendo más digerible la pobreza de los otros”, en donde se invita a pintar las fachadas de las casas pobres para hacerlas más coloridas pero sin importar las condiciones en que se vivan, que la pobreza no sea dañina a la vista de los que no viven allí. “El problema no es que la

pobreza y ellos existan, el problema es que yo me entere de que existan” (Peter Capusotto, 2018). Este caso que recoge Capusotto remite al *Favela Project* de Jeroen Koolhaas and Dre Urhahn que, desde el 2005 han pintado y llenado de colores, barrios pobres y marginales en varias partes del mundo (Brasil, EEUU, Haití, Curaçao, Holanda); un proyecto que si bien cambia el aspecto desprolijo de los barrios y genera espacios y ambientes que encubren la depresión sociocultural entre los habitantes, tampoco resuelve el problema de la pobreza y violencia que vive a diario la gente que allí habita. Por ello la importancia que, Rosas (1993) hace acerca de las maneras en las que la antropología debe aproximarse a las condiciones multiculturales, ya que el concepto de hibridación no explica la totalidad del conflicto y la desigualdad que existe en la mezcla cultural.

La pobreza es necesaria y no sólo es un fenómeno económico sino social y cultural también. El mundo entero se sostiene mediante la explotación, empero, los *mass media* se encargan de adoctrinar y hacer creer al grueso de la población (clase media y pobre, por igual) que, el éxito está a la vuelta de la esquina (que todo el mundo lo puede obtener, “los pobres son pobres porque quieren”) y que ser exitoso es sinónimo de tener mucho dinero. La realidad, por otra parte, demuestra que la inmensa mayoría de población circunscrita a la pobreza tiene ínfimas posibilidades de abandonar el sector económico al que pertenece. Es por ello que no depende de las “ganas”; la suerte en el sistema neoliberal está echada. Los pobres siempre serán

pobres y si alguno destaca, será el estandarte perfecto del discurso del “sí se puede”. Mayra Arena en su *TEDX Talks*, realizada en Bahía Blanca, Argentina (2018) explica “¿Qué tienen los pobres en la cabeza? Ella, teniendo todos los estigmas de pobreza, hija de madre soltera, con muchos hermanos, de distintos padres, convirtiéndose en madre a los 14 años y viviendo al día; explica como los pobres se vuelven resentidos sociales, de una manera inconsciente, pero fruto del desprecio constante al que son sometidos, de la discriminación y violencia que los vuelve violentos como modo de autodefensa de su dignidad, de sobrevivencia e incluso de venganza. Es interesante observar cómo ella desde su posición y postura demuestra que los pobres también son aleccionados por los lujos y placeres del capitalismo. Si se llegan a hacer de un producto de alta gama, éste debe ser ostentoso, notorio, con mucho brillo o colores muy llamativos porque sólo así se demuestra que ya no son pobres. Este ejemplo se puede encontrar en distintas culturas urbanas, como los raperos, los cantantes de reguetón, de trap, incluso con cantantes de corridos y música norteña. La gran mayoría de estos artistas provienen de estratos de alta marginación y, una demostración de su éxito se da a través de una imagen exagerada de una persona con dinero y lujos; en su vestimenta, accesorios, casas, autos, joyería, mientras más extravagante y estafalario, mejor. El discurso del éxito de la globalización capitalista ha permeado en todos los sectores de la población mundial. Sin embargo, la misma Arena (2018) lanza un

posicionamiento fuerte ante la normalización e invisibilización de la pobreza “Es una injusticia que a los pobres se nos condene por no ser educados, pero nadie se pregunta jamás si recibimos educación. A los pobres se nos condena por no ser respetuosos, pero nadie se pregunta si alguna vez recibimos respeto”. La educación formal no ha podido zanjar dicha disparidad dentro de las formas de convivencia en cada sociedad; y sucumbe ante la educación informal del éxito e individualismo que se ha generado dentro del sistema económico global.

El problema de que la educación formal no contribuya al bienestar y salida de la pobreza de la población, más allá de su planeación y praxis dentro del ámbito educativo, deviene en la pérdida de perspectiva al tratar de resolver los problemas de la sociedad. Ora mediante políticas educativas que segregan los casos y los vuelve islas que se pueden bordear; ora mediante políticas integracionistas que diluyen las diferencias entre cada problema, homogeneizándolos y tratándolos como un todo, una gran masa de problema inclusiva. La realidad, ambos intentos siguen fracasando en la búsqueda del bienestar de toda la sociedad y teniendo éxito en el sistema piramidal que las oligarquías-Estado requieren para que el sistema neoliberal siga funcionando. Los problemas a los que se enfrenta toda sociedad están atravesados por un hilo conductor, la pobreza. Es así, que a partir de ella se van entrelazando todos los grupos vulnerables y que están siendo sistemáticamente discriminados por el modelo del status

quo que se persigue; así tenemos entre ellos a quienes padecen: discriminación por ser mujer, a la comunidad LGBTI+, por su raza, religión, procedencia/origen, tipo de trabajo y, quienes luchan por el cuidado y preservación del medio ambiente. Por tanto, la educación formal debe ser crítica, intercultural e interseccional. Sólo así podrá, realmente y de una manera holística, crear una perspectiva entre toda la población acerca de una convivencia a través de la comprensión y en la búsqueda y construcción de sociedades plenas, colaborativas y con bienestar.

Educación crítica, intercultural e interseccional

La educación de las personas empieza desde que nacen; al interior de cada familia se van trazando los valores que se consideran fundamentales, así como la óptica de ver y entender al medio y al mundo en general. Hernández (2002) comenta que la definición de un *ethos* cultural se va aprendiendo desde procedimientos implícitos o indirectos; puesto que los infantes antes de ser sujetos culturales, son sociales. “El adulto en su relación social con el niño en proceso de enculturación, se muestra capaz o tiene la competencia de poner en suspenso normas definitorias de su *ethos* cultural, e incluso de jerarquizarlas en aras a su oportuna dosificación” (Hernández, 2002, p. 7). De ahí la importancia que el diseño de programas y metodología que provea la educación formal, pueda intervenir en la formación intra e intercultural de los estudiantes al interior de cada sociedad. Sin

embargo, dicho diseño no puede darse desde la verticalidad ni tener una visión integracionista que diluya las particularidades de cada pueblo en aras de la homogeneización de un país. El mismo Hernández (2002) propone un enfoque transcultural en el que se reduzcan las diferencias y se ponderen los rasgos sociales que más próximos se tengan entre los distintos grupos culturales. Sin embargo, es de vital importancia señalar, que para que esto suceda es necesario que se genere en un escenario donde todos y cada uno de las distintas poblaciones socioculturales que cohabiten un mismo espacio (país) estén representadas en igualdad de circunstancias y que surja a través de la horizontalidad del diálogo; los gobiernos no pueden ser jueces y parte en la construcción de un enfoque intercultural.

La educación intercultural debe ser un enfoque que no se diluya con el discurso político de la inclusión. Guadalupe Mendoza (2017) realizó un estudio acerca del posicionamiento de la inclusión educativa en la política educativa mexicana a partir de la Reforma Educativa de 2013 y en él encontró cuatro supuestos que apuntan a que dicha reforma está encaminada hacia la desaparición de la educación indígena y el enfoque intercultural bilingüe:

- El poder de incluir (¿integrar?) al vulnerable, que coincidentemente es el indígena, en un sistema educativo único, homogéneo y homogeneizador.

- El vulnerable-otro es el individuo, no un grupo (no los pueblos indígenas como colectivos identificados a partir de sus lenguas).
- No es necesaria ni deseable una atención educativa diferenciada para la niñez indígena.
- Un solo sistema educativo para todos es lo mejor; y, por añadidura, es más barato. (Mendoza, 2017, p. 54).

Aunado a ello, se puede agregar la preocupación que un grupo de académicos plantea en la “Agenda intercultural para la educación nacional” cuando exponen que el enfoque inclusivo minimiza las lenguas y culturas de los estudiantes en contraposición con el reconocimiento constitucional que se tiene de una nación pluricultural (Martínez, et al, 2018). Y es que esta construcción de un enfoque intercultural desde las bases y la participación activa de todas las voces no es un reclamo que sólo se dé en México. Sólo por poner otro ejemplo, en la Argentina, Raúl Díaz (2003), de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue confrontó también las políticas educativas del estado de Neuquén con las exigencias del pueblo mapuche por una educación intercultural que les tomara en cuenta y les hiciera partícipes de la conformación de los planes de estudio. Una de las exigencias del pueblo mapuche era, precisamente que el enfoque del Estado no fuera de un clientelismo/adoctrinamiento de su gente, sino que pudieran tener el

derecho a la libre determinación y autonomía en sus formas de organización social, territorial y de su cosmovisión. El invalidar la construcción de un enfoque intercultural plural y desde la horizontalidad, ha sido y es un retroceso a un reclamo añejo a las políticas de muchos Estados que sólo han buscado la integración aculturizante de los pueblos originarios y afrodescendientes.

La construcción del diálogo y de los fines de la educación

La demanda de un diálogo intercultural e interseccional necesita de una hermenéutica específica que busque el re-conocimiento del otro para aprehenderlo, aprenderlo y comprenderlo para así poder construir una perspectiva amplia, incluyente, plural y de concordia. Sólo así podrán recombinarse las aristas del colectivo y poder estar y ser en la visión (a la que se suscriban todas las partes) del bien vivir. Dicho concepto (Bien vivir / Buen vivir) puede rastrearse desde la filosofía de los pueblos originarios de América (Aymara-Quechua, Mapuche, Kolla, Amazónicos, Guaraní, Embera, Araona, Dené, Qutamama) y se resume de la siguiente manera "vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto" (Palacín, 2010, p. 49). Aunado a ello, se tiene la síntesis que Raimon Panikkar (1999b) propone a partir de las religiones abrahámicas, hindú y el budismo en su visión cosmoteándrica donde se vive desde una "experiencia del carácter igualmente irreductible de lo divino, lo

humano y lo cósmico (libertad, conciencia y materia), de manera que la realidad –siendo una- no puede reducirse a un solo principio” (p. 150). Es así, a partir de preceptos filosóficos de vida, de pueblos originarios y occidentales como debería normarse el trasfondo ideológico de la educación formal de los pueblos y Estados. Ya que subsumir la formación de las sociedades de la actualidad a los intereses económicos globales sólo ha acentuado las diferencias socio-económicas y culturales entre los pueblos y al interior de los Estados; se ha venido invisibilizando y acondicionando bajo un pensamiento hegemónico a los otros, a los marginales, a los sectores más vulnerables. La educación formal no puede soslayar una formación armónica e integral de los individuos y pueblos a los que se suscriba. La fundamentación filosófica, es el hilo que atraviesa el pensamiento formal de las sociedades, es necesario poner como eje central una postura que surja del diálogo, la comprensión y el acuerdo de todas las partes que compongan dichas sociedades.

La voluntad para el diálogo debe existir para poder iniciar, sin embargo, también se necesitan condiciones específicas para que éste sea fructífero. Panikkar (2006) expone que el diálogo debe estar por encima de la dialéctica, puesto que no se pretende convencer al otro, además de que sólo se circunscribe al territorio de la reflexión objetiva (lógica). Él propone un diálogo dialogal, donde se parta de una confianza recíproca y no se marque una línea sobre la cuál ceñir el diálogo, sino más bien sería entrar a un “ágora espiritual” en donde

dos seres se hablen y escuchen más allá de la *res cogitans*. Para que éste diálogo sea fecundo, se debe comprender para ser comprendido, ya que requiere tanto del ser, de un corazón puro y una mente abierta; el diálogo debe ser humano y, es claro que los individuos son más que pura razón. Con respecto a estos preceptos para entablar el diálogo hay que matizarlos para no confundirse y creer que sólo es amor y perdón. Lo que sí, conciliador, justo y equitativo. El Estado y la oligarquía han abusado del poder y sometido a los grupos vulnerables; es imposible creer que la resolución de los conflictos se dará fácilmente; sin embargo, lo que se pretende es buscar la superación, que no el olvido, para restituir nuevos escenarios que partan del respeto y comprensión de los modos de vida desde una conclusión consensuada de qué será el bien vivir para todos.

Una vez que se hayan sentado las bases del diálogo dialogal entre las partes involucradas en la construcción de las directrices del sistema educativo, es necesario trabajar ciertas áreas que ya no deben ser soslayadas ni invisibilizadas. La agenda intercultural para la educación nacional lo sintetiza de la siguiente manera:

Promover la flexibilización y diversificación curricular, con el fin de adecuar la oferta educativa en todos los niveles educativos a las características socioculturales y lingüísticas de las poblaciones indígenas y afrodescendientes así como a las características de género, adscripción religiosa y otras que

configuran la diversidad de diversidades. (Martínez, et al, 2018, p. 13).

Si bien, ésta representa sólo una de las acciones que se proponen en la agenda, es importante resaltar que es, precisamente a través de ésta flexibilización y diversificación curricular desde donde pueden surgir los cambios trascendentales de la interculturalidad y desenredar los nudos que la pobreza ha ido acumulando entre los sectores más vulnerables de las sociedades capitalistas. El principio rector de la educación crítica, intercultural e interseccional se halla en la construcción de este paradigma que haga converger a todas las necesidades educativas sociales y culturales que se tienen dentro de un país, sin olvidar el respeto al territorio y la preservación del medio ambiente. Es importante que en el diálogo que va más allá de la razón instrumental, se pondere la generación de espacios críticos donde se eduque a partir de una política emancipadora de prejuicios discriminatorios, puesto que muchas veces estos se siguen perpetuando desde el interior de las aulas. Y es que, en la medida en que en todos los espacios educativos (urbanos y rurales) se vuelvan laboratorios sociales en los que las dinámicas de estudio/praxis sigan como ejes rectores, el conocimiento y la comprensión del otro; se podrá ir desvaneciendo el halo clasista y discriminador que se sigue a la fecha. Sin embargo, también es importante que dicha educación sea holística y permita que se trastoquen todos los hilos que se entretajan en la existencia humana, individual y colectiva. Hernández (2002)

propone una construcción mutua de sujetos: el sujeto popular (movimientos políticos, sociales y culturales), el sujeto indígena (derechos) y otros sujetos (colectivos feministas). Al hablar del sujeto popular podemos incluir también a los ambientalistas, migrantes y diversidad religiosa; en el sujeto indígena, a las poblaciones afrodescendientes y; en otros sujetos a la comunidad LGBTI+. Si se consigue gestionar que estos sujetos se imbriquen dentro del crisol del plan de estudios de la educación formal, más la formulación de los preceptos del buen vivir a los que se pretenda alcanzar al término del estudio formativo, entonces y sólo entonces, las posibilidades para abolir un sistema neoliberal, hegemónico, patriarcal y heteronormativo; serán reales.

Educación antipatriarcal

La educación desde la perspectiva de género, feminista e interseccional, es necesaria para poder desvelar al patriarcado hegemónico y el poder heteronormado que se ha venido ejerciendo durante el devenir de la humanidad. Lomas (2004), es enfático al referirse a cómo los “dividendos patriarcales” de los que goza la dominación masculina son un efecto cultural, mas no natural; influjos culturales que van construyendo desde la sociabilidad, un arquetipo viril que se volverá intolerante hacia la diversidad sexual y las mujeres. Es por ello necesario, poner suma atención en que la educación formal supere los conservadurismos y el poder que ejercen ciertas religiones

en el ámbito político acerca de la perspectiva de género. Un enfoque descriptivo de las realidades que se viven desde la diversidad sexual, así como una concientización acerca de lo distinto/diferente para quitarle el velo de morbosidad y pecado que se ha generado desde el sistema en el que se está inserto. Sin tendencia alguna, la construcción socio-cultural de los individuos debe ponderarse en el marco de valores consensuados, no a partir del odio de género y su praxis discriminadora y violenta que genera feminicidios y crímenes en contra de la comunidad LGBTI+. La escuela, al soslayar una educación frontal acerca de la perspectiva de género, asume un rol pasivo y cómplice de todas estas vejaciones que podrían ser atenuadas y, evitadas en el mediano y largo plazo, desde las aulas. De ahí la importancia de que dicho enfoque deba ser interseccional, puesto que las personas viven con múltiples identidades que forman capas en la constitución de su devenir, por ello el estudio intersección al las revela y expone la discriminación y desventajas que surgen de dichas re combinaciones (Symington, 2004). Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en una mujer indígena, sin estudios, que habita en una comunidad de alta marginación y es lesbiana; seguramente y en distintas proporciones y momentos, dicha persona sufrirá discriminación de género, homofobia, clasismo, aporofobia y racismo. Symington (2004) comenta que ahí es donde la interseccional interviene para poder superar las discriminaciones en pos del bienestar de toda la gente; no se trata de victimizar sino de

comprender las diferencias y similitudes, y es que con esta estrategia se vinculan y trabajan las bases discriminatorias de los grupos vulnerables. Es así que incluir la perspectiva de género contribuirá a diluir el encono de las diferencias a partir de la comprensión de las mismas, de igual manera, la interseccionalidad servirá como herramienta vinculante de todos y cada uno de los problemas que son atravesados por la discriminación y arrojados por la pobreza.

La inter e intrarreligiosidad

El tema de la educación religiosa siempre ha generado encono en todas las sociedades de la era moderna/posmoderna. Se ha radicalizado tanto dicha formación que las lecturas se han polarizado y nadie quiere ver los matices ni profundizar en las lecturas más finas que conlleva la formación integral de los individuos y colectivos en la actualidad. Se continúa en el atolladero donde las religiones hegemónicas quieren tener la potestad de la educación espiritual de sus feligreses desde las escuelas públicas, privadas y mixtas (de participación estatal y privada, que se encuentran en muchos países de América y el resto del mundo) y, por el otro lado, la sociedad secular y las religiones no-hegemónicas abogando por una formación laica absolutista. Sin embargo, qué es lo que verdaderamente está pasando en ambos extremos. Las escuelas que se encuentran bajo la tutela de alguna religión tienen un sesgo formativo, puesto que las creencias que dicha religión propague serán doctrinarias, dogmáticas y se presentan como una verdad absoluta; de ahí que este sistema

devenga en la discriminación al resto de creencias distintas a las suyas. Por otra parte, la educación laica también se ha vuelto un paraje de arenas movedizas; puesto que al no haber un tipo de enseñanza espiritual, muchos docentes imbrican sus prácticas educativas desde sus creencias personales, lo que vuelve igual de peligrosa e irresponsable este tipo de enseñanza al no estar consensuada y ser completamente subjetiva y sesgada. Es imposible soslayar que todos los individuos y colectivos culturales poseen un sistema de creencias; desde las religiones abrahámicas, el agnosticismo, ateísmo, budismo, hinduismo, cosmovisiones de los pueblos originarios, etc.; todo el mundo cree, tiene fe, ya sea en alguna(s) entidad(es) divina(s), en la nada, en la ciencia, en la energía, en el cosmos, en la Tierra, en el ser humano, etc.

Una educación espiritual es necesaria para el desarrollo integral de los individuos y los pueblos. Ello representa una herramienta para no caer en ningún extremo absolutista que sigue generando discordias. Ninguna creencia religiosa por encima de otra, ningún relativismo malinterpretado desde el ejercicio del poder docente. “Se trata de reforzar el núcleo ético común, al que puede llegarse desde ideologías y cosmovisiones diversas, con el descubrimiento de un núcleo ecuménico compartido en torno a lo que significa ser humano” (Pérez, 2000, p.39). No puede haber un diálogo intercultural sin uno inter e intra religioso. El encuentro de todas las partes para unificar criterios que potencialicen la formación de individuos y colectivos que

se reconozcan y comprendan desde las diferencias, será la herramienta que diluya las afiladas aristas que el sistema ha construido a partir de un orden económico capitalista, individualista, de un subjetivismo absoluto y discriminatorio. El diálogo dialogal se vuelve necesario cuando se enfrentan personas, culturas y problemas plurales; situaciones todas, donde no puede reducirse el diálogo solamente a la razón; ya que de cada *logos* que se haya construido en una cultura a éste le subyace su *mythos* (Panikkar, 1999a). Es así que, si a una educación intercultural se le sustrae el lado de las creencias, de lo simbólico, ésta no puede sostenerse por sí sola, ya que se retroalimenta de sus propios mitos y es precisamente desde el diálogo para la construcción de una nueva educación intercultural, donde se pueden encontrar los puntos de acuerdo entre culturas para poder dar un enfoque básico pero fundamentado y orgánico acerca de la espiritualidad a todos los sujetos en formación, más allá de las particularidades de sus propias creencias religiosas.

Conclusión

En este texto se ha tratado de mostrar una radiografía del estado que tiene la educación formal desde una perspectiva más allá de las aulas, desde el diseño curricular y los resultados que dichas políticas educativas han arrojado. Se ha tratado de poner en evidencia lo que a veces se ha normalizado tanto que ya pasa desapercibido y esto es, la pobreza. Una pobreza como consecuencia buscada desde un orden

neoliberal, capitalista y oligárquico que necesita de ella como base explotada de la estructura piramidal que se ha venido desarrollando desde el siglo pasado. Y que, en la educación formal apertrecha a los educandos a pasar por el embudo del éxito: todos pueden, pocos llegan. La educación necesita y debe cambiar su enfoque, su obediencia a un orden económico la ha deshumanizado, la pobreza generalizada es el ejemplo más palpable de su fracaso. Empero, tampoco una educación financiera salvará la situación y circunstancias; porque la pobreza tan sólo es el velo que recubre una gran masa de problemas que pueden trabajarse desde la escuela.

Se educa en inclusión y tolerancia. Una inclusión que borra las fronteras de cada problemática particular (multiculturalidad, capacidades diferentes, lenguas) e intenta trabajar con ellas como un todo. Una tolerancia que sólo genera un efecto placebo de contención a la discriminación latente que no se estudia, analiza y combate (violencia de género, xenofobia, aporofobia, homofobia, racismo). La educación necesita tener nuevos carices que involucre a los sectores más vulnerados a través de un diálogo horizontal en el que todas las voces busquen los puntos en común para el desarrollo armónico de los individuos y de las colectividades; desde la perspectiva de género, el feminismo, la interculturalidad, la inter e intra religiosidad y, el pensamiento crítico. Sólo haciendo una apuesta por este nuevo enfoque, la constancia, la diversificación curricular y su constante actualización en el reconocimiento de los otros; se empezarán a dejar

de leer noticias que nos saturan a diario, reflejo de la convulsa realidad:

“Estos 108 mexicanos fueron asesinados por defender nuestros bosques y ríos” (Castellanos, 2018).

“En tres meses 120 líderes sociales han sido asesinados en Colombia” (El Tiempo, s/f).

“Camilo Catrillanca: quién era el joven “guerrero mapuche” cuya muerte por un disparo de la policía generó protestas en Chile” (BBC News Mundo, 2018).

“El Tren Maya sólo beneficiará a pudientes y extranjeros: indígenas de la península de Yucatán” (Santana, 2018).

“Confirman que cien migrantes fueron vendidos al narco en Puebla” (Bajo Palabra, 2018).

“Cortina: ‘Lo que molesta de los inmigrantes es que sean pobres’ (Pérez, 2017).

“52 niños palestinos asesinados por soldados israelíes en 2018” (Hispan TV, 2018).

“Brechas en la mediación de feminicidios en México” (Jasso y González, 2018).

“Cronología de víctimas mortales de violencia de género de 2018 (El País, 2018).

“Crímenes contra LGBT, una realidad invisible” (Unidad de Datos EL TIEMPO, GDA y colaboradores, 2018).

Referencias bibliográficas

- BajoPalabra. (10 de noviembre de 2018). Confirman que cien migrantes fueron vendidos al narco en Puebla. *BajoPalabra*. Recuperado de <https://bajopalabra.com.mx/confirman-que-cien-migrantes-fueron-vendidos-al-narco-en-puebla>
- BBC News Mundo. (16 de noviembre de 2018). Camilo Catrillanca: quién era el joven “guerrero mapuche” cuya muerte por un disparo de la policía generó protestas en Chile. *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46233851>
- Castellanos, L. (14 de noviembre de 2018). Estos 108 mexicanos fueron asesinados por defender nuestros bosques y ríos. *Mexico.com*. Recuperado de https://www.mexico.com/nuestras-causas/estos-108-mexicanos-fueron-asesinados-por-defender-nuestros-bosques-y-rios/?utm_source=facebook&utm_medium=org&utm_campaign=nov18&fbclid=IwAR3c7uOk9wB2nLWU9klibQz61LUZpna7QYvyqdJGt9_j4hrta_QHsZZXId4
- Díaz, R. (2003). *La interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante*. Recuperado de <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4096>

- Hernández, C. (2002). Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa. En *Congreso Internacional: Análisis del Discurso: Lengua, Cultura, Valores*, Pamplona, España.
- HispanTV. (19 de noviembre de 2018). 52 niños palestinos asesinados por soldados israelíes en 2018. *HispanTV*. Recuperado de <https://www.hispantv.com/noticias/palestina/393946/soldados-israel-mata-ninos-represion>
- Jasso, C. y González, C. (10 de septiembre de 2018). Brechas en la mediación de feminicidios en México. *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/blogueros-causa-en-comun/2018/09/10/brechas-en-la-medicion-de-feminicidios-en-mexico/#_ftn3
- Lomas, C. (2004). ¿Los chicos no lloran? En Lomas (comp.), *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*. (pp. 9-32). Barcelona, España: Paidós Educador.
- Martínez, A., Erape, A., Gallardo, A., Rodríguez, B., Martínez, E., Salmerón, F., ...Sierra, Y. (2018). Agenda intercultural para la educación nacional. Recuperado de <http://inide.iberomx.mx/agenda-intercultural-para-la-educacion-nacional/>
- Mendoza, G. (2018). Inclusión educativa por interculturalidad: implicaciones para la educación de la niñez indígena. *Perfiles Educativos*, XXXIX(158), 52-69.

El País. (24 de noviembre de 2018). Cronología de víctimas mortales de violencia de género de 2018. *El país*. Recuperado de https://elpais.com/politica/2018/07/19/actualidad/1531992228_517680.html

Palacín, M. (coord.).(2010).*Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*,Lima, Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Panikkar, R. (1999a).*The intrareligious dialogue*, Mahwah, EEUU: Paulist Press.

Panikkar, R. (1999b). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, España: Trotta.

Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, España: Herder.

Pérez, M. (10 de mayo de 2017) Cortina: “Lo que molesta de los inmigrantes es que sean pobres. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2017/05/08/actualidad/1494264276_545094.html

Pérez, J. (2000). Una escuela para el mestizaje: Educación intercultural en la época de la globalización. *Aldea Mundo*. 4(008), 34-43.

Peter Capusotto y sus videos (Productor). (2012). Micky Vainilla - 7º Temporada - Programa 6 (YouTube).De <https://www.youtube.com/watch?v=d1OGhoOLC9Y>

Rosas, A. (1993). Globalización cultural y antropología. *Alteridades*. 3(5), 79-91.

Santana, R. (22 de noviembre de 2018). El Tren Maya sólo beneficiará a pudientes y extranjeros: indígenas de la península de Yucatán. *proceso.com.mx*. Recuperado de https://www.proceso.com.mx/560787/el-tren-maya-solo-beneficiara-a-pudientes-y-extranjeros-indigenas-de-la-peninsula-de-yucatan?fbclid=IwAR00oTaME0J1XeKU8pmuBcL75dXLuInoyL81oABWU37r4WE_Down74Juo3w

Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico*. (158). Recuperado de http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21639/1/2_awid_interseccionalidad.pdf

TEDxTalks (Productor). (2018). ¿Qué tienen los pobres en la cabeza? Mayra Arenas (YouTube). De <https://www.youtube.com/watch?v=4JDu69Jy41Y>

El Tiempo. (s/f) En tres meses, 120 líderes sociales han sido asesinados en Colombia. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408>

Unidad de Datos EL TIEMPO, GDA y colaboradores. (22 de enero de 2018). Crímenes contra LGBT, una realidad invisible. *El Tiempo*.

Recuperado de <https://www.eltiempo.com/datos/cifras-de-crimenes-contra-la-comunidad-lgbt-en-latinoamerica-159558>

EL CONCEPTO DE CULTURA, SU AGRESIÓN Y VALORES DE LA ACCIÓN

ERICK ALEJANDRO GARCÍA GARZÓN¹

El concepto de cultura y su agresión

El concepto de cultura en la cotidianidad es algo que se usa comúnmente, hasta podría decirse barre al adjetivo de vulgar. Si alguien tiene los rasgos de tirar la basura en la calle, no falta quien dice que es una falta de cultura. Aquí se entiende en sentido de higiene, en forma de costumbre y hasta en falta de educación civil. En otro sentido, se habla de cultura en sentido elitista o en un estándar social. Se juzga a por mayor a quienes no tiene algún sentido de quienes no han gozado del Quinteto La Trucha de Schubert o no han leído la sobras de los últimos premios nobel de literatura. ¿Es acaso eso cultura?

Bajo este estándar, si jamás he oído la sinfonía de Viena tocarse me catalogaría, de faltos de cultura, como si la cultura fuera solo eso. Todos estos rasgos de la cultura dicen al menos algo, más no se reducen a esas meras cuestiones. La cultura está lejos de ser una de las bellas artes, como el ballet o la afición por la música greco. Sin embargo, tiene algo de ello, o mucho, como expresión de los actos del ser humano. La cultura podríamos decir que está en el día, sucede en

¹ Estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental. Correo de contacto: erickalexgarzon@gmail.com

lo cotidiano, está en temporalidad del presente y se proyecta al futuro y tiene un reflejo destelladle de lo que una vez fue pasado. El concepto cultura nos da la sensación misma que es algo más que lo dicho, lejano a las reducciones coloquiales pero conjunta a sus suposiciones filosóficas.

El tema como tema abstracto, es un tema que se ocupa la filosofía. Sin embargo, no es un tema propio de ella, sino hay otras ciencias sociales como la sociología, la antropología, la historia, que tiene por interés escrudiñar lo que es cultura y sus manifestaciones en el ser humano

El autor Ernst Cassirer logra dar en un punto fundamental al tratar de definir la cultura. Él lo asocia a lo humano, y por ser humano, a las características que lo definen tal como humano.

Al tratarse de una manifestación del ser humano, debe ser también una diferencia de lo biológico y animal. Cassirer describe tal diferencia. La distinción no yace meramente en lo racional, pues es verdad que los animales tienen un grado elevado de razón, sino en lo simbólico: “junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética”. (1987).

La capacidad del lenguaje para jugar, para crear, para destruir, para construir, expresar el grito más doloroso del alma o la melodía más dulce del corazón son elementos de lo simbólico del ser humano. El hombre habita entre la esperanza y la ilusión, entre la

ilusión y el deseo, en el retrato vivo de los sueños y las pesadillas de la vida. Estas figuraciones de las cosas atreves de lo simbólico, crean una representación de lo que para el es el mundo.

De acuerdo a la definición de cultura, se sobre pone una cuestión excedente en universal. ¿Qué tan universal es el concepto? Es así, cultura un supuesto del hombre en tanto universal.” La cultura es pues propia mediadora de todas las manifestaciones, la realidad cultura es coexistiva a la realidad social [...] no hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres” (Reale 1998).

Uno de los problemas actuales del tema es la suposición categoría del hombre en tanto ser, una cuestión antropología que acaricia la universalidad. La definición clásica del hombre es muy distinta a la actual, si es que hay unanimidad en ella. La definición clásica no tolera una diferenciación del mismo concepto, complicando definición de cultura. Este ejemplo se puede ver en la disputa interna entre la iglesia católica romana.

La discusión entre Ratzinger y Leonardo Boff, es una discusión en el plano de lo cultura, en sentido de la identidad y disparidad, entre lo verdadero y lo que se presenta como tal, que supone más bien la universalización de un valor sobre otros. En este sentido, la teología católico romana clásica frente a la diversidad de la religiones. Este no es un tema de la diversidad cultural, sino de su intolerancia a la diversidad.

Ratzinger afirma “la iglesia, que es una, santa, católica y apostólica” (Ratzinger) en este sentido, se opone al pluralismo total. No hay opción más que la Iglesia. Todas las puertas del cristianismo están cerradas si no es por ella. Supone una “unicidad salvífica universal” que desecha otras posibilidades de revelación y de conocer a Cristo. De ahí se sigue la obediencia a la iglesia. La verdad y la libertad quedan crucificadas en esa universalidad.

Para Ratzinger la verdad emana de Jesús y de sus seguidores. Cualquiera queda excluido, si no es por la iglesia. Para el antes Papa, la iglesia católica romana goza de esa potestad. No hay otra fe verdadera más que la católica, no hay otro medio de salvación más que por la vía de la iglesia, no hay revelación si no es por la iglesia. Este es uno de los grandes prejuicios del mundo occidental. El valor es impuesto. Derroca otras interpretaciones bíblicas, cierra la paleta de la diversidad religiosa, aplasta otras formas de vivir el cristianismo. Esto sucede a menudo, en el mundo en que los grandes valores morales han perecido.

Para Leonardo Boff, un visionario contrario a Ratzinger procura un predicar del amor, según él, pareciera ser el único mandamiento del evangelio y de Cristo. El amor, según él, es la herramienta de la misión. La predicación del amor es fundamental, tanto para la iglesia, haciéndole recalcar a Ratzinger. Pero no una herramienta de conquista y de misión.

Aunque trata insistentemente de integrar a los pobres, Leonardo Boff no llega a darse cuenta de los alcances de las afirmaciones papales. Pues no se trata de quien se integra, quien queda dentro y fuera de la gracia de la salvación, sino en el papel de hacedores de verdad y únicos con la verdadera revelación. Ante la interculturalidad, conocida aquella como una mezcla de muchas culturas, parece ser que la iglesia sigue la homogenización del globo por medio del imperativo bíblico “id a predicad”, como si todos estuviesen faltos de la verdad. La misma violencia subyace al afirmarlo, al destruir todas las visiones que no sean las del gran inquisidor. La iglesia, con nuevas formas extensiones de sí, pero con el mismo ancestral patriarcal sistema totalizador.

Muy lejos está de solucionar el problema de la diversidad con amor y ayuda a los pobres. Cabe recordar aquí el párrafo de Nietzsche en el libro *Así habló Zaratustra*.

Los viejos dioses hace ya mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: - ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! No encontraron la muerte en un «crepúsculo»³³², - ¡ésa es la mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte - ¡riéndose! Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo, - la palabra: «¡Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!»³³³ - - un viejo dios huraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo: - Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?»³³⁴ (Nietzsche 2003).

Consiste pues en aceptar que no hay un solo Dios. Este mito yace en lo cavernario del asunto. Así como no hay solo un dios, no hay una

sola cultura, aun cuando se pretenda universalizar alguna de ella por encima de las otras. Sino muchos dioses, muchas costumbres, muchas morales, con sus propios criterios que no necesariamente hacen de esto un relativismo.

Este sentido del valor absoluto, del terror de la moral, se asemeja al problema actual de la democracia y el terrorismo. De aceptar que la democracia es un sistema político funcional y preferido por muchos, es diferente ahí a imponer violentamente la democracia en países no democráticos por las vías de la guerra, Hay países que imponen sus valores sobre otros, bajo el yugo de conceptos abstractos. Las etiquetas revelan no solo un juicio de valor, sino un ejercicio de la violencia. Como si lo humano consistiera en una cuestión única, definida, esencial, total y acabada, cuando se trata de lo diverso, colorido,

Del problema del terrorismo se puede citar el trabajo de Noam Chomsky. Los países siguen un valor conveniente entre ellos en el plano internacional para justificar de modos diversos las intervenciones militares. Por supuesto, estos arropados de valores democráticos, unión de culturas, paz y ayudas humanitarias. Si no piensas como se piensa en el sueño americano, te vuelves enemigo de ellos. Si no compartes los mismos valores, eres alguien a quien combatir. Una cultura se impone sobre otra. Y las guerra, se reducen a hacer añicos, además de las pérdidas materiales y vidas, la cuestión

cultural se disuelve. Hay que recordar los grandes bastiones del imperio persa destruidos por las intervenciones americanas.

Uno de los problemas actuales del concepto de cultura es la dificultad de hablar de ella equilibrada mente en el tema de la globalización. Según Mantecón (1993), hay al menos 5 problemas claves para entender la globalización y concepto antropológico de cultura.

En resumen, podemos mencionar el distanciamiento entre el tiempo y el espacio. Parte de este efecto es la diversidad de recursos informativos y la velocidad de las telecomunicaciones. La globalización es una conexión de red global, en que alguien puede estar viendo lo que sucede del otro lado del mundo. El flujo de información hace difícil establecer un tiempo y un espacio específico en algún parte del mundo, cuando todo está conectado 24/7.

El segundo problema es la desterritorialización. Lo nacional se pierde en el gran mar de lo global. El lugar de origen es diferente, las razas se mezclan, las culturas se fusiona. Las fronteras se desdibujan. El problema del territorio se vuelve importante en tanto control y dominio. El espacio se vuelve un problema.

La migración es parte de ella. El flujo masivo de personas y de influencias culturales a lo largo del globo. El concepto de sur y norte, centro y periferia, son aspectos de este bucle de desterritorialización.

Otro efecto es el problema de la identidad. Las identidades locales se forjan, se solidifican, son emergentes, pues están constante forcejeo y disparidad con otras tantas. Esto produce igual una contienda de

colectividad. Nuevas formas de religiosidad, nuevas formas de racismo. La agresividad toca el límite de ellas, pues se enfrentan en ellas. Grupos humanos, colectivos, símbolos, identidades sociales dispares, entran en conflicto entre si Producen situaciones de riesgo.

Ante esto, hay un fenómeno de globalidad, de nuevo orden en que la técnica y la dinámica capital tienen gran estima. El sistema colectivo de industrias,

La globalización obedece la dinámica del flujo, del capital, nuevas estéticas, formas de vida, la influencia es peculiar, fuerte y arrebatadora. La sociedad del consumo vive su esplendor. Nuevos símbolos, un lenguaje práctico para todos, un nivel de conceptualización con fines globales, si se pudiera decir de alguna manera.

La hibridación se presenta como un fenómeno igual de la globalización. El eterno juego de la identificación y diferenciación, entre la asociación y la asimilación, producen del concepto hombre algo difícil de conceptualizar. La globalización como concepto antropológico es difícil, pues no encuentra un equilibrio entre sus diversas manifestaciones.

Estos desajustes producen de la cuestión cultura un problema serio. La multiculturalidad se presenta en tanto niveles, locales, regionales, nacionales y globales. La hibridación, lo dominante frente a la tradición, lo que no se adapte frente a lo local. La identidad se vuelve un tema especial.

Producen transformaciones sociales que alimenta la propia dinámica del nacer y renacer, de crear y recrear, de simbolizar y re simbolizar el concepto tanto de hombre como el de cultura.

Cultura y valores de la acción

“La premisa trascendental de toda ciencia de la cultura no consiste en que encontremos plena de valor una determinada cultura, o cualquier cultura en general, sino en que somos hombre de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y conferirle sentido”²

Max Weber

Ante la polémica si el hombre era bueno por naturaleza (según Rousseau) o egoísta racional malo por naturaleza (según el esquema Hobbesiano), Kant ofrece una conclusión. El hombre es libre, y en tanto libre, es cultural y esa es su condición humana.

La insociable sociabilidad ofrece por un lado esta tendencia a vivir en sociedad, bajo reglas y esquemas de sociabilización, pero por otro lado un riesgo a destruir todo aquello que ha construido. Esta amenaza a individualizar y buscar

El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus

²Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 70.

disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a individualizarse (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva sólo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás. Mas esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza³

El concepto de insociable sociabilidad muestra la tensión, en otras palabras el conflicto en cual está sumergido el ser humano. El conflicto es parte de su condición existente.

Continuidad y discontinuidad

En esa misma dirección, en términos actuales, se puede hablar de conceptos sociales discontinuos y continuos en la praxis social. Estos conceptos adquieren valor en la vida diaria cuando se presentan situaciones en que paradójicamente hay un antagonismo.

Armonía, definido de acuerdo a Carlos Hernández Sacristán,⁴ la dinámica social ofrece ese grado de concordancia entre los interés y los grupos sociales. Pero por otro lado, también un grado de discordancia entre los actores. Esta discordancia es la competitividad. Solidaridad, por otro lado, es el grado de cooperatividad entre los individuos. Frente a su concepto antagónico, no interferencia, se expresa la autonomía de ellos.

³ Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994, p 8.

⁴ <http://www.crit.uji.es/biblio/carlosclaves.pdf>

Continuidad	Discontinuidad
armonía	competitividad
solidaridad	No interferencia
autenticidad	ceremonialidad
afectividad	Mostración pudorosa
exculpación	Relación fiduciaria

Tabla 1 Carlos Hernández Sacristán⁵

Hay que aclarar que estos conceptos no suponen una contradicción lógica, sino expresan una dinámica. Un movimiento en que la dinámica social se ubica, ya sea en menor o mayor grado. Es ahí donde se manifiesta el mayor grado de creatividad.

La cultura y su función creativa

Se ha popularizado entre el gremio académico aceptar que la cultura es algo ya dado el cual solo hay que transmitir o adquirir. Este aspecto transferible de la cultura está dado por su condición ontológica.

La cultura si bien es algo hecho, construido, y transmitido por medio del aprendizaje social, no se limita a su mera condición de dado. La cultura se reinventa, está constantemente en configuración, por medio de los efectos. Es difícil de evaluar la cultura, como término en general, desde sí misma. Es por medio de la llamada cultura

⁵ <http://www.crit.uji.es/biblio/carlosclaves.pdf>

instrumental, aquella materialización cultural, que se puede constatar el carácter reestructivo.

Conflicto y cultura

El problema del antagonismo en la sociedad puede lograr un nivel extremo convirtiéndose en conflicto bélico. Cuando la diversidad llega a su punto cumbre, explota en agresión directa.

Uno de los ejemplos del antagonismo cultural es la guerra de Afganistán. Es ahí, quizá, el referente más reciente de un antagonismo que causó impacto en la esfera internacional. No solo se trataba de un conflicto de guerra entre facciones, sino una concepción entre dos perspectivas, una americana occidental y la otra del medio oriente. Noam Chomsky crítica el cinismo Americano como sus indescriptibles violentos bombardeos aéreos. Bajo el concepto de ayuda, se justificaron ciertas agresiones detestables.

Es interesante que dentro de ese caos bélico, surge el interés en los derechos de la mujeres en Afghanistan. El RAWA (*Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*) surge como un bastión de defensa de la libertad. Los afganos siempre han luchado por la libertad y las mujeres juegan un papel importante.

Aquí el tema no se discute si es guerra justa, sino el castigo de los criminales de guerra. La perspectiva internacional fue otra y la posición americana diferente. Hay un grado de “credibilidad” que justifica ciertas acciones bajo valores. Dígase países democráticos

contra países autocráticos, países en desarrollo con países civilizados, dígase sur o dígase norte, etc. Estas categorías ejercen un sistema clasificatorio de contraposición de valores. El esquema es siempre la distinción.

Uno de los problemas de la dinámica de los valores encontrados es que en la mayoría de los casos, a falta de límites, llegar a casos extremos de afirmación. La tiranía de los valores no es siempre una relación de valores contrapuestos, sino una falta de acotamiento de ellos. Recordando las palabras de Carl Schmitt,

Quien dice valor quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplica, las órdenes se cumplen: pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que vale, sin que nadie los haga valer, quiere engañar⁶.

Los valores valen porque alguien los hace valer. Hay personas, dígase grupos sociales, que ejercen una validez detrás del valor.

La globalización y el problema de la marginación

Se creía que nos encaminábamos a un mejor futuro. El éxito de la ciencia, las telecomunicaciones y la tecnología, ofrecían un paradisiaco mundo de bienestar. La globalización, basada en el flujo de la información y el internet, congeniaba con todos los lugares del mundo.

⁶ Schmitt, Carl (1961), “Estudios y Notas; la tiranía de los valores”, *Revista de Estudios Políticos*, número 115, enero-febrero, p 7.

La realidad se manifestó diferente al optimismo del siglo. El globalismo no se presentó como neutral en ninguna forma, sino cargado de violencia. La pesadilla del mercado quizá con más fuerza logro obtener nuevas formas de víctimas.

Cuando el fantasma del “choque de civilizaciones” recorre el mundo nos preocupa qué hacer para ahuyentarlo. En el marco de una ambigua globalización que efectivamente no está generando las condiciones adecuadas para la convivencia de los humanos en nuestra frágil nave planetaria, nos preguntamos cuáles han de ser las tareas de la educación para contribuir a que en nuestras sociedades no se agudicen hasta el extremo las diferencias culturales, sino que, por el contrario, podamos articularlas para hacer viable en su seno la convivencia democrática.⁷

La pluralidad encuentra una forma de desplazarse. Los movimientos migratorios son un cataclismo de este efecto globalizador. Las sociedades ya no son unitarias y homogéneas, sino se trata de un fenómeno plural y diverso. Sobre todo flexible en principios de identidad. Esta culturalidad plural es compleja y se manifiesta en diferentes formas, la cual entra en tensión entre el particularismo y el universalismo. Dicho de otro modo, hay aspectos locales, regionales, que no se aplican a todos los estratos. El problema se presenta en términos político democráticos. ¿Qué otras opciones quedan para articular el dialogo en términos de multiculturalidad?, que formas hay de resolver el conflicto de la diferencia?

⁷Pérez Tapia, José Antonio, “Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización”, en *Aldea Mundo*, 4,8, 2000. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=54300805&iCveNum=0>

el diálogo desde las diferencias ha de encaminarse, por tanto, al reconocimiento compartido de “lo que es de justicia”, a lo que nos debemos unos a otros por razones de dignidad, al reconocimiento de lo que en relación a todos y cada uno es condición ético-política indispensable de la humanización que pretendemos en nuestra “vida en común”. Pero hay que reparar en que la justicia se sitúa en el centro de una constelación axiológica en la que no pueden faltar la paz, la libertad y la igualdad, entendidos como “valores de la vida digna” que –desde un punto de vista normativo- van en la entraña de la democracia como sistema política.

El problema de los valores y la cultura es un problema que termina explicándose en términos normativos. O al menos en términos de justicia. Este efecto obliga hablar sobre estos políticos y morales en las relaciones interculturales.

Una *moral democrática* es así el perfil que cabe trazar de esa *moralidad política individual* atendiendo a los rasgos ideales que debiera presentar en la concreta praxis moral de los individuos. En este sentido, dicha moral puede entenderse como la que ha de corresponder a un «individualismo democrático»

Este medio de tolerancia y respeto por la diversidad puede encontrarse solo en un sistema plural con bases de transparencia y participación. Así la voz del marginado, del excluido, el eco de la periferia, puede obtener algún reconocimiento. Si bien se reconoce

que el sistema político democrático tiene sus fallos, también es verdad que reconoce otros aspectos de inclusión para el otro.

La base de los derechos es siempre el reconocimiento. En ese sentido, la democracia, entendida como régimen de funcionamiento y legitimación de un Estado de Derecho caracterizado por la soberanía popular y su representación parlamentaria, así como por la división de poderes, y comprendida a la vez de forma más amplia como principio de vertebración política de la sociedad que se extiende además reticularmente por todos los cauces donde transcurre su pluriforme dinámica, exige por parte de los individuos unas *actitudes morales* que posibiliten la viabilidad de los mismos procedimientos democráticos en los que ellos participan

Donde no hay condiciones de justicia, no puede existir un dialogo con la alteridad. Son estas condiciones las que nos permiten comprender la dimensión del conflicto social y cultural. Solo desde ahí es posible comenzar a penar una solución.

Conclusión

Los problemas culturales actuales se manifiestan en formas complejas. La sociedad global trae consigo otras formas de conceptualizar y al mismo otras formas de categorizar. El marginado, la xenofobia, la discriminación racial, en torno al etnocentrismo, hay nuevas formas de subyugar. El problema actual de la cultura es un problema de identidad.

El problema de la cultura debe hablarse desde estas condiciones actuales. Es decir, desde la globalización, desde la educación, desde la democracia, desde el respeto a la identidad.

Bibliografía

- Boff, Leonardo : *Ratzinger, ¿Exterminador del futuro?*, en:
<http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm>

- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica* , Mexico,1987,pp 25-40.

- Chomsky, Noam, et al. Afganistán: Guerra, terrorismo y seguridad internacional en el siglo XXI, México, Quimera, 2002.
——, *La cultura del terrorismo*, Madrid, Popular, 2003.
-----,*Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror*, Suplemento de La Jornada, miércoles 7 de noviembre de 2001, en:
<http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html>

- Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994.

- Mantecon, Ana Rosas, “Globalización cultura y Antropolgia”, *Alteridades*, 3, 5 1993, pp. 79-91.

- Nietzsche, Frederich, *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2003.

-Pérez Tapia, José Antonio, “Humanidad y barbarie. De la barbarie cultural a lo barbarie moral”, en *Gazeta de antropología*, Universidad Granda, 10, 1993.

http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html

—, “Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización”, en *Aldea Mundo*, 4,8, 2000.

-Ratzinger, Joseph, Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

-Reale, Miguel, “ El concepto de cultura, sus temas fundamentales”, en: Sobrevilla, David, *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998.

-Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009.

—, “Estudios y Notas; la tiranía de los valores”, *Revista de Estudios Políticos*, número 115, enero-febrero, p 7, 1961.

-Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 70.

EL APORTE DE LAS CULTURAS ORIGINARIAS DE CARA A UNA CULTURA HEGEMÓNICA QUE NIEGA AL “OTRO” COMO ALTERIDAD

JUAN GABRIEL LÓPEZ HERNÁNDEZ¹.

La eminente hegemonía de un sistema-mundo globalizado que ha apostado por un modelo cultural y antropológico unidimensional² devela su perversidad y su carencia de sentido a favor de la vida; ya que, este sistema neoliberal capitalista globalizado no tiene corazón. De ahí que solo cuide de sus propios intereses y permanencia como sistema único y acabado.

Sin embargo, ante este paradigma monocultural que se ha alejado del proyecto de humanización se reafirma, con esperanza y gozo, el universo de las culturas originarias que tienen propuestas alternas de humanidad, y que puede asumirse como un aporte humanista a nivel global. El problema del otro en la cultura es una tarea que puede ser pensada desde una perspectiva crítica que surja del modo propio de algunos pueblos originarios.

En las líneas siguientes se pretende pensar al “otro” desde estas coordenadas culturales originarias y no bajo la mirada del pensamiento dominante que pretende a acabar con la otredad. En esta propuesta se abordarán tres ejes esenciales que permitirán hacer

¹ Juan Gabriel López Hernández originario del Municipio de La Independencia, Chiapas. Alumno de la maestría Filosofía y crítica de cultura. Trabajo realizado en el contexto de la materia “Problemas de interculturalidad”.

² Cfr. HEBERT MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Plante-Agostini, Barcelona 1993.

una lectura del otro a partir de unas coordenadas culturales originarias.

Tres formas de tejer la vida a partir las culturas originarias³

1. Tejer la vida-buena desde el Corazón

Para las culturas originarias lo primero que hay que tejer es el corazón. En las relaciones interpersonales el encuentro ha de comenzar con la pregunta: ¿Cómo está tu corazón?⁴ Entiéndase “corazón” en un sentido metafórico y designa a la persona en su realidad dinámica, que está en búsqueda de sí misma. El conocerse a sí mismo permite llegar a ser uno mismo. Encierra la misma intención del hombre griego, “conócete a ti mismo” o bajo la frase pindárica, “se escultor de tu propia estatua”.

Desde la perspectiva de los pueblos originarios el camino de acceso para el conocimiento del otro como alteridad se lleva acabo desde el corazón. Es la pregunta por el corazón la que apertura la intimidad de la persona humana y devela al “otro” como alguien-diferente-sentida-y-vivida.

Solo en ese encuentro interpersonal el “yo” (la persona concreta) se auto-concibe como un “yo-soy” de cara al “tú-eres” que es distinto pero que, al mismo tiempo, es carne de mi misma carne y sangre de mi misma sangre; por ello, el vínculo esencial en el encuentro yo-tú es,

³ Estas líneas se fundamentan en el pensamiento propio de los pueblos originarios de Chiapas. Concretamente en la visión del pueblo tojolabal y tseltal.

⁴ La pregunta primera que emerge en el encuentro entre dos personas y en una dimensión comunitaria en la pregunta que tiene que ver con el corazón del sujeto o el corazón de la comunidad: “*Jastal ay Wawaltsil*” (tojolabal) o bien “*bin yilel awont’an*” (tseltal).

desde una perspectiva tsetal, *jo'on-ja'at*, es decir, yo-soy-contigo-tú-conmigo⁵.

El corazón es lo que es importante tejer para que haya buena vida y se teje a partir del encuentro con el “otro”. Pero el corazón se teje en una tarea común en el camino: “*Konik ta b'e*”⁶, la persona es comprendida como un ser peregrino en el mundo, es un “homo viator”.

En el mundo tsetal cuando las personas se encuentran en el camino, necesariamente hacen un alto para entablar un diálogo entre iguales, y por el cual el otro se le reconoce como alteridad y se le permite pasar para que también el otro pueda continuar su camino:

— ***Ya k'ashan***: pase (quien da el paso concede al otro su lugar).

Lekay, ya' van me: muy bien, que te vaya bien (palabras pronunciadas después de pasar con respeto al lado del otro).

En el encuentro hay un reconocimiento del otro como persona-mirada y promovida y, al mismo tiempo, ésta reconoce al otro como alguien que es de la misma naturaleza y condición; de ahí que le desee que le vaya de la misma manera que él mismo en el camino de la vida.

Los pueblos originarios basan su vida personal-comunitaria en el corazón en íntima comunión con el mundo-universo. A partir de su propio horizonte de comprensión pueden contribuir desde una realidad

⁵ En lengua tsetal “yo” se dice *jo'on* y “tú” es *ja'at*. El conocimiento de uno mismo necesariamente pasa por el otro que me espejea y viceversa.

⁶ “*Kònìk ta b'e*” significa, en lengua tsetal, “vamos en camino”.

local a una realidad global. En un sistema-mundo dominado por la razón sin el corazón, gobernado por una técnica que se ha apartado de una ética planetaria y que destruye la vida del mismo ser humano y de la Madre Tierra; ya que, tanto a las personas como a la naturaleza son tratadas como mercancías que pueden ser desechados en cualquier momento⁷.

Es prioritario rescatar el corazón, la manera de ser de alguien, su personalidad, su manera peculiar de pensar desde un horizonte integral y liberador. Si se teje bien el corazón entonces y solo entonces emerge el *Jleilaltik*⁸, término que refiere a la mejoría de la persona en lo comunitario y cósmico. El buen vivir comprende aspectos político, económico, ecológico, cultural, la unidad comunitaria, educativo, religioso, etc.

El *jlekilaltik* es un fin y se trata de un proyecto civilizatorio que tiene que ver con el buen estado de salud de la persona pero no solo en el aspecto físico sino en su relación consigo mismo, con los otros y con la Madre Tierra. Aunque se trata de un proyecto inacabado, pues el proyecto de civilización que se construye todos los días con la intervención de diferentes factores culturales y humanos. Y todo lo que se opone al *jlekilaltik* es el problema, lo que no está bien: “*Mi lekuk ja iti*” o “*ma lek*”.

⁷ El sistema-mundo dominante ha promovido la cultura del descarte. El úsese y tírese. El que deja de ser útil se desecha, porque no produce ni consume según los intereses de la cultura hegemónica. Lamentablemente el ser humano es una mercancía que se descarta en un sistema de mercado que promueve el consumo como fin y la persona como medio que en su momento ha de ser desechado.

⁸ Una traducción aproximada de la lengua tojolabal al español sería “nuestra buena vida” en el sentido cualitativo.

2. Tejer la vida desde la esperanza que crea futuro

Se valora que entre los pueblos tseltal y tojolabal, entre otros, la vida se concibe como un sistema acabado y abierto en donde todos los seres quedan integrados en una perspectiva de tiempo-espacio inseparables. Bajo la mirada de un universo abierto emerge la consideración de un mundo-humano que se teje en perspectiva de futuro en armonía con el todo.

Así el factor esperanza es, como afirma Ernst Bloch, “el auténtico fundamento hereditario” de la raza humana; por eso, donde hay esperanza hay un ser humano abierto al futuro y con posibilidades reales de religarse con el mundo-universo.

De esta manera, las culturas originarias se construyen desde una perspectiva de futuro; por eso se lucha, se resiste, se trabaja, si siembra, se ora, se medita y se vive desde la esperanza; ya que, la esperanza “crea futuro”, según Bloch.

De ahí que para nuestros pueblos no se vive para morir, sino que se vive para lo que viene después de la generación presente desde la esperanza. Se vive para crear futuro a partir del presente bajo una constante tensión entre lucha y cansancio, resistencia y el dejarse llevar por el pensamiento del sistema-mundo dominante, fiesta y luto, sonrisa y llanto, utopía y realidad. Bajo este horizonte de comprensión los otros son esperanza y futuro.

Entre los otros están La Madre Tierra, la comunidad y los hijos, etc., pero es a los hijos a quienes se les delega las responsabilidades

de custodiar esperanzadamente en el tiempo-espacio, en la historia, la vida en su integridad. La figura del guardián es muy importante en el mundo indígena.

Para los pueblos indígenas en cada comunidad tiene que haber personas que ayuden al pueblo a tomar consciencia de lo que realmente es importante en la vida. Son personas que han alcanzado una sensibilidad asombrosa en cuestiones de ética, del trato con los otros, de lo que puede dañar la vida de la comunidad y dañar la vida de La Madre Tierra, estas son los guardianes. Bajo la siguiente narración se expresa su importancia de los guardianes:

En las montañas existe una variedad sorprendente de abejas y cada variedad cumple una función concreta en favor de la vida que hay en la montaña. Según la variedad de abaja así construyen su panal que es su casa, su ecosistema de vida y en la entrada de cada panal existen abejas guardianas que día y noche cuidan la entrada de su hogar. Las abejas guardianas vigilan para que ningún agente extraño ingrese a la colmena, porque puede que sea un depredador y destruya la colmena; por eso, las abejas guardianas están para cuidar, vigilar y alertar a todas las demás en casa de invasión y peligro inminente. Lo mismo pasa con la vida humana, todos vivos en La Madre Tierra, todos somos sus hijos, es nuestra gran montaña y, por lo tanto, todos somos hermanos pero distintos cumpliendo una función determinada en favor de la vida, cada uno con su cultura pero los unos de los otros debemos ser guardianes para que haya buena vida para todos⁹.

3. La realidad está tejida de Vida

Para las culturas originarias todo en el mundo-universo tiene vida. Por eso se trata de culturas bio-cósmicas como afirma Carlos Lenkersdorf.

⁹ Narración de un hermano tlestal en un encuentro de teología india en el año 2014. Algunas palabras han sido modificadas. El texto no se mantiene tal cual fue narrado.

Esta forma de comprensión del mundo-universo desde las culturas originarias permite visualizar otra forma de relacionarse con las personas y los demás seres que pueblan el planeta tierra.

Tomar conciencia de que somos uno pero, al mismo tiempo, diversos. A partir de esta mirada no hay una sola cultura sino pluralidad de culturas, que no hay gobernadores y gobernados sino hermanos y de que no hay un solo camino para construir la vida humana, sino que existen diversidad de senderos para caminar hacia el progreso humano en armonía con la Madre Tierra.

Desde esta mirada se comprenden las luchas por la vida, la lucha por la tierra y el territorio, la lucha por los derechos humanos y de ser sujetos constructores de la historia, servidores y no buscadores de poder opresor, personas conscientes y guardianas más no personas dormidas.

Aunque esta manera de comprensión y vivir corresponde a otras culturas como es la hindú; por eso, se retome el pensamiento de Raimon Panikkar¹⁰, que en su obra *La Intuición cosmoteándrica* expone que la realidad se comprende desde tres dimensiones integradas mas no aisladas -se trata de tres momentos kairológicos profundamente integrados-, kosmos-theos-anthropos: “Dios-hombre-comos coexisten, se interrelacionan y pueden estar jerárquicamente constituidos o coordinados”; ya que la realidad en su conjunto interactúa diferencialmente.

¹⁰ Reimon Panikkar filósofo y teólogo que cultivó una filosofía interreligiosa e intercultural. Promotor de un sano diálogo con personas y religiones no occidentales.

Esta forma de ver al ser humano se hace no desde una perspectiva dualista sino integradora, tal como la afirma Teilhard de Chardin “somos hijos de la tierra e hijos del cielo” de tal manera que el “cielo y la tierra comparten el mismo destino”; de tal manera que “el hombre solo es hombre” (R. Panikkar) cuando sabe interactuar desde la diversidad con sus congéneres cerca, La Madre Tierra y el cielo juntos.

Finalmente, tratar el problema del otro desde la perspectiva de los pueblos originarios implica pensar que, “el cielo baja hasta la tierra, y la tierra sube hasta el cielo..., la misma existencia humana no es sólo terrena, sino también divina; no es solo espiritual, sino también corporal; no es sólo eterna, sino también temporal. Y todo ello en una plenitud sin confusión ni separación”¹¹. El horizonte de comprensión de las culturas originarias devela a la persona humana en su unidad-totalidad y en interacción con el otro, el mundo-universo y con el totalmente Otro.

¹¹ PANIKKAR RAIMON, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Bilbao 1993, 105.



Este Cuaderno se terminó el 11 de diciembre de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos. El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

